Philosophy Imperialism And Terror
Metaphysics Dialectics Postmodernism

فلسفہ، سامراج اور دہشت

مابعد الطبیعات، جدلیات اور مابعد جدیدیت

عمران شاہد بھنڈر

Philosophy Imperialism And Terror
Metaphysics Dialectics Postmodernism

فلسفہ اور سامراجی دہشت

مابعد الطبیعات جدلیات اور مابعد جدیدت

مصنف: عمران شاہد بھنڈر

Email: ibhinder@yahoo.co.uk

City Book Point

Naveed Square, Urdu Bazar
Near Muqadus Mosque Karachi
Ph:2762483 Cell:03222820883

باذوق لوگوں کے لئے خوبصورت اور معیاری کتاب

بیاد

HASAN-DEEN

نام کتاب	:	فلسفہ اور سامراجی دہشت
مصنف	:	عمران شاہد بھنڈر
ناشر	:	سٹی بک پوائنٹ، کراچی
مطبع	:	برکت اینڈ سنز
تعداد	:	500
اشاعت اول	:	2010ء
قیمت	:	پاکستان : 350روپے
		انڈیا : 350روپے
		امریکہ : 15امریکی ڈالر
		برطانیہ : 10پاؤنڈ

انتساب

نئی نسل کے بچوں

ہائدہ، سلمان، ولید

سویرا، ذوہا، احمد

فریال، شہروز، شہریار

کے نام

اس امید کے ساتھ کہ یہ سامراج کے خلاف جنگ میں پسے ہوئے اور استحصال زدہ طبقات کے ساتھ کھڑے ہونگے

عظیم مارکسی مفکر جارج لوکاش کی اسی اہم ترین کتاب، جو کہیں صدیوں بعد لکھی جاتی ہے، کا مطالعہ کرر ہا تھا۔ یہ جانتے ہوئے کہ اس کتاب کو جرگن ہیبر ماس نے بیسویں صدی کی تین بڑی کتابوں میں شامل کیا ہے۔ اسی کتاب سے مغربی مارکسزم کا آغاز ہوتا ہے۔ اڈورنو، ہور کہیمر، مارکوزے اور سارترے سمیت کئی بڑے مفکر اس کتاب میں انتہائی مضبوط بنیادوں پر پیش کیے گئے فلسفہ بُعد کے حصار میں تھے۔ لوکاش کی فکر کا مرکزی نکتہ ہی یہ تھا کہ بورژوا سماج ''بُعد کا شکار ہو چکا ہے، لہذا میں نے سوچا کہ مذکورہ بالا مضمون میں توسیع کرنے کی بجائے ایک نیا مضمون لکھوں جس میں بُعد کے مارکسی اور لوکاشین فلسفے کی حدوں کا تعین کرنے کے ساتھ ساتھ مستقبل میں بُعد کے خاتمے کے امکانات اور عدم امکانات کا تفصیلی جائزہ بھی پیش کروں۔ یہ مضمون کافی تاخیر کے بعد مکمل ہو سکا۔ اسی دوران میرا تیسرا پروجیکٹ بھی تکمیل کے مراحل میں تھا، اس لیے وقت کی کمی کے باعث دوستوں سے اس مضمون کے فکری اجزا کے بارے میں کوئی بات نہ ہو سکی۔

میں ''دسمبل'' کے مدیر علی محمد فرشی کا شکریہ ادا کرنا بھی ضروری سمجھتا ہوں جنھوں نے لگا تار میرے دو طویل مضامین ''سامراجی دہشت گردی کا فلسفیانہ جواز'' اور ''جدلیات شعور اور مابعد جدیدیت'' اپنے رسالے میں شائع کیے۔ ان میں اول الذکر کی اشاعت حوصلے کا کام تھا۔ اس میں عہد نامہ قدیم سے تحریک پاتی ہوئی مسیحی و یہودی دہشت گردی کے مذہبی اور فلسفیانہ پہلوؤں کا تنقیدی جائزہ لیا گیا تھا۔ اس مضمون کے کچھ حصے گوجرانوالہ سے نکلنے والے رسالے ''اوراق'' میں بھی چھپ چکے تھے، اس لیے خالد فتح محمد کا بھی شکرگزار ہوں۔ مؤخر الذکر ممبئی، ہندوستان سے نکلنے والے ایک رسالے ''اثبات'' میں بھی شائع ہوا۔ اس لیے 'اثبات'' کے مدیر کا بھی ممنون ہوں۔

ادبی و فلسفیانہ قضایا سے متعلق مباحث کے حوالے سے برطانیہ میری آمد سے پہلے ہی قحط کا شکار ہے۔ اُردو سے تعلق رکھنے والے لوگوں میں فلسفہ و فکر اور ادب و تنقید نام کی کوئی چیز موجود نہیں ہے، اور نہ ہی ایسی سنجیدگی موجود ہے جو حقیقی ادبی و علمی فضا کو جنم دے سکے۔ برطانیہ جیسے ملک کی فضا میں اُردو سے وابستہ لوگوں میں ادب و تنقید کے علاوہ اخلاص کا بھی فقدان ہے۔ ایک وہ وقت تھا جب شاعر کو پڑھا لکھا شخص سمجھا جاتا تھا، یہ خیال مغربی شعرا نے اپنے

بارے میں خود ہی "تخلیق" کرلیا تھا۔ حالانکہ یہ سراسر مبالغہ آمیز بیان ہے۔ اگر عہد حاضر میں فکری تنزل کی علامت اور بحران کو دیکھنا ہے تو اُردو کے کسی شاعر کو دیکھ لینا کافی ہے۔ تاہم مجھے چند اچھے دوستوں کی صحبت میسر رہی ہے۔ ان کی محبتوں سے میرے ارادے مزید پختہ ہوئے۔ میں اپنے ہمسائے جاوید اختر چوہدری کی ذات میں احساس وشفقت کو ہمیشہ محسوس کرتا ہوں۔ ان کی اہلیہ محترمہ سلطانہ مہر صاحبہ کا بھی شکر گزار ہوں جن سے مل کر ہمیشہ اپنائیت کا احساس ہوتا ہے۔ شبانہ یوسف کا ممنون ہوں جنھوں نے بڑی لگن سے مسودے کا مطالعہ کیا، فلسفے اور دہشت پسندی کے تعلق کے حوالے سے کئی مفید نکات کی جانب توجہ مبذول کرائی۔

ڈاکٹر صفی حسن کی محبت بھی شاملِ احساس رہی۔ حسین چوہان سے مادی جدلیات اور اقبال نوید کے ساتھ ملکی صورتحال کے بارے میں کی گئی گفتگو سے میری علمی دلچسپیوں اور تحقیقاتی جہتوں میں مزید گہرائی پیدا ہوئی۔

میں اپنے پبلیشر، سٹی بک پوائنٹ کراچی کے محمد آصف حسن کا بھی ممنون ہوں جنھوں نے چند دنوں میں میری پہلی کتاب کا دوسرا ایڈیشن مقررہ وقت پر شائع کر دیا۔

سب سے مضبوط قوتِ محرکہ میرے والدین کی محبت وشفقت ہے جو ہمیشہ میرے ساتھ رہی، جسے میں کسی فلسفے میں ڈھال کر بیان کرنے سے قاصر ہوں۔ عرفان شاہد بھنڈر، ضیا شاہد بھنڈر اور شیر افگن بھنڈر کا شکریہ ادا کرنا بھی ضروری سمجھتا ہوں جن کی جانب سے مجھے ہمیشہ ہر طرح کی مدد دستیاب رہی، جس سے مجھے اپنے علمی سفر کو آگے بڑھانے میں بہت مدد ملی۔ جب کبھی پاکستان سے کسی کتاب کی ضرورت محسوس ہوئی انھوں نے بھیجنے میں تاخیر نہیں کی۔ اس کے علاوہ میرے علمی پروجیکٹس کے بارے میں بڑی دلچسپی سے دریافت کرتے رہے، ان کی میرے فلسفیانہ وتحقیقاتی پروجیکٹس میں دلچسپی میرے لیے قوتِ محرکہ کا کام کرتی رہی۔

I should like to thank Dr Derek Littlewood who has always been there to offer his valuable suggestions and criticism. Derek suggested a wonderful list of books about great Georg

Lukacs that helped me in concluding thelast chapter. My heartiest gratitude goes toSatinder Kaur for her unwavering moral support.

عمران شاہد بھنڈر (برمنگھم)

۱۰-۱۰-۲۰۱۰

It will always be a fault not to read and reread and discuss Marx - which is to say also a few others - and to go beyond scholarly "reading" or "discussion". It will be more and more a fault, a faulting of theoretical, philosophical, political responsibility. When the dogma machine and the "Marxist" ideological appratuses (States, parties, cells, unions and other places of doctrinal production) are in the process of disappearing, we no longer have any excuse, only alibis, for turning away from this responsibility. There will be no future without this. Not without Marx, No future without Marx, without the memory and the inheritance of Marx: in any case of a certain Marx, of his genius.

Jacques Derrida, Specters of Marx.

All knowledge rests upon injustice; there is no right, not even in the act of knowing, to truth or a foundation for truth; and the instinct for knowledge is malicious (something murderous, opposed to the happiness of mankind.

Michel Foucault, Nietzsche, Genealogy, and History

گفتگو

میں یہ سمجھتا ہوں کہ موجودہ عہد ادبی وتنقیدی، سماجی و سیاسی اور علمی وفکری حوالوں سے بحران کی عکاسی کرتا ہوانظر آتا ہے۔ادبی وتنقیدی بونے اپنے غیر ادبی اور غیر تنقیدی رویے کی وجہ سے اپنی تعریف و تحسین سے آگے سوچنے کی صلاحیت کھو چکے ہیں۔عہد حاضر میں شعرو ادب سے تعلق رکھنے والے لوگ علمی قضایا کو سمجھنے کی اہلیت ہی نہیں رکھتے۔ ہمارے ہاں مردہ پرستی کا شکار جدید نقادوں نے شخصیت پرستی کی لعنت کو پروان چڑھایا جبکہ مابعد جدیدیت نے اس شخصیت کو ہی کھوکھلا کر دیا جو ادب برائے ادب کے نام پر ادب برائے ادیب کو پروان چڑھا رہی تھی۔سیاسی شعبدہ باز اپنی باری کا انتظار کرتے رہتے ہیں تا کہ وہ بدیانتی کے مقولے کو وسعت دے سکیں۔اُردو زبان وادب میں فلسفے نام کی کوئی شے موجود ہی نہیں رہی۔مغرب میں بھی فلسفہ ہیگل کے ساتھ ان مقولات میں گھر گیا تھا کہ حقیقی وتفکری سطح پر کوئی بھی ایسے مقولہ دریافت نہ ہو سکا جو فلسفے کو آگے لے جا سکتا۔لہذا فلسفہ کی مختتم حیثیت کے باوجود اس کے ساتھ کھینچا تانی چلتی رہی، جس سے بحران مزید گہرا ہوتا گیا۔آج حالات یہ ہیں کہ ہستی اور وجود، خیالی اور مادی کے درمیان تعلق کی نوعیت جاننے والے فلسفوں پر بات کرنے والے لوگوں کا قحط پڑ چکا ہے۔نہ ہستی کو تسلیم کیا جا رہا ہے، نہ وجود کی بحث ہی متعلقہ دکھائی دیتی ہے۔جس ہستی اور وجود پر بحث ہوتی رہی ہے، نہ ہی وہ ہستی کبھی موجود تھی اور نہ وہ وجود۔مغرب میں یہ قحط بیسویں صدی میں رونما ہوا۔اُردو تنقید وادب میں اس قحط کی جڑیں بہت گہری ہیں۔ان حالات میں سنجیدہ علمی وفکری مباحث میں حصہ لینے والے لوگوں کی تلاش یاسیت پر منتج ہونے والا ایک عمل ہے۔اس تمام تر قحط کے باوجود چند سکالر ایسے ہیں جو ان موضوعات پر گفتگو

کرنے کو تیار ہیں، جن کے لیے انسان کی مختلف جہات اور ان کے مابین تعلق دریافت کرنا ضروری ہے۔

میں اپنی کتاب ''فلسفہ مابعد جدیدیت: تنقیدی مطالعہ'' میں اپنے اور پروفیسر ہمایوں احسان کے درمیان پائے جانے والے علمی وفکری تعلق کی نوعیت کو واضح کر چکا ہوں۔ ہمایوں صاحب نے اس فلسفیانہ سفر کو آگے بڑھانے میں ہمیشہ میری حوصلہ افزائی کی ہے۔ انھوں نے انتہائی پیچیدہ فلسفیانہ قضایا کی گرہیں کھولنے کے لیے میرے ساتھ طویل مباحث کیے ہیں۔ ان فلسفیانہ مباحث سے برآمد ہوئے نتائج کے بعد میں نے اپنے اندر نہ صرف توانائی محسوس کی ہے بلکہ منطقی، الہیاتی اور جمالیاتی اعتبار سے خود کو آگے بڑھتا ہوا محسوس کیا ہے۔ میری اس کتاب کا مقصد فلسفے اور دہشت گردی کے مابین تعلق کی نوعیت کو دریافت کرنا ہے، مجھے یقین ہے کہ مابعد الطبیعاتی فلسفہ والہیات دہشت سے عبارت ہیں۔ انتہائی گہری سطح پر دہشت، فلسفے اور الہیات کے مقولات میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ ان کو الگ کرنا آسان کام نہیں ہے۔ میرا کام صرف الہیاتی مابعد الطبیعات اور دہشت کے مابین ان مشترک بنیادوں کو اپنے فلسفیانہ تجزیے سے دکھانا ہے، جہاں ان میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ میرے نزدیک فلسفہ محض تجریدی مقولات پر مشتمل کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کو حقیقی زندگی سے الگ کر کے آسمانی زندگی سے جوڑ کر لاحاصل مباحث کیے جائیں۔ افلاطون کے نزدیک فلسفہ اشیا کی حقیقی ماہیت کو جاننے کا نام تھا۔ افلاطون نے اشیا کی ماہیت کو جاننے کے لیے اپنا ایک طریقۂ کار وضع کیا۔ اسی طرح دوسرے فلسفیوں نے حقیقی اشیا کو جاننے کے لیے اپنے اپنے طریقۂ کار کی بنیاد رکھی۔ مقصد کم وبیش سب کا یہی تھا کہ انسان اور اس کی زندگی کی حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ میرے نزدیک فلسفے کے وضع کردہ مقولات کو حقیقی زندگی میں محسوس کیا گیا ہے۔ محسوس کرنے کے عمل کا اس وقت تک کوئی امکان دکھائی نہیں دیتا جب تک حقیقی زندگی اور فلسفیانہ تعقلات میں ہم آہنگی موجود نہ ہو اگر ایک وقت میں ہم آہنگی، تجریدی سطحوں کی بلندی کی وجہ سے نہیں بھی دکھائی دیتی تو زندگی کی سطحوں میں ارتقا ان میں مطابقت کو جنم دے سکتا ہے۔ میں یہ نہیں سمجھتا کہ سماجی زندگی کی تفہیم کے لیے جو طریقۂ کار مرتب کیا جاتا ہے وہ ان فلسفیانہ قضایا سے کوئی ایسا فتق پیدا کرنے میں کامیاب ہو چکا ہے کہ اب یہ کہا جا سکے کہ سماجی سائنسیں

فلسفیانہ مقولات سے آگے بڑھ چکی ہیں۔ مثال کے طور پر افتراق، تضاد، شناخت، تخالف ایسے مقولات ہیں کہ سماج ابھی تک ان میں پھنسا ہوا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ کوئی فلسفی یہ کہتا ہو کہ فوق تجربی بنیادوں پر بعض تجریدی فلسفیانہ مقولات بہت ہی معصوم ہیں، ان سے کسی کو کوئی خطرہ نہیں ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ان مقولات کی الہیاتی جہت بھی دہشت اور تشدد میں پھنسی ہوئی ہے۔ میں نے فلسفے کے کلی تجریدی کردار اور اس کی عملی جہت کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہمایوں صاحب سے کئی مباحث کیے ہیں۔ ہمایوں صاحب کی گفتگو سن کر سقراط جیسا فلسفی ذہن میں گردش کرنے لگتا ہے جو مختلف جگہوں میں فلسفے کے پیچیدہ مسائل پر بحث کرتا تھا۔ اس کے اٹھائے ہوئے نکات اذہان کو سوچنے پر مجبور کر دیتے تھے۔ مجھے بعض اوقات ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اب ذہن میں سوچنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ کانٹ، ہیگل، مارکس لوکاش، ہائیڈیگر اور دریدا کے فلسفوں کی تفہیم تو ہوگئی لیکن ان سے نکلنے کا کوئی راستہ دکھائی نہیں دیتا۔ ہمایوں صاحب سے ہونے والی گفتگو کے بعد کئی نکات ذہن میں آئے۔ میں نے اس کتاب میں تصوف پر بھی بحث کی ہے۔ میرا خیال ہے کہ فلسفے کی طرح تصوف بھی دہشت سے آزاد نہیں ہے۔ سامراج کو متصوفانہ فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ سامراج ایک ایسی 'کلیت' کی بنیاد رکھتا ہے، جس میں محض اپنی ہی ذات کے لیے مرنے والوں کو خود کے فائدے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ ریاستیں خود تو دہشت گردی کرتی ہیں مگر ان کو چپ کرانے کے لیے کسی نام نہاد سچائی کی جانب مائل کر دیتی ہیں تا کہ ان کو اپنے مقاصد حاصل کرنے میں آسانی رہے، یہیں سے مطابقت کا قضیہ جنم لیتا ہے۔ تصوف کے جس پہلو سے نزاعی نکتہ جنم لیتا ہے وہ اس کے علم برداروں کے بطون میں 'وحدت' کی خواہش ہے۔ اور اس کے حصول کے لیے کارآمد زندگی کو کسی نام نہاد مقصد کے لیے ضائع کر دیا جاتا ہے۔

ہمایوں صاحب سے اس حوالے سے دلچسپ گفتگو ہوئی۔ انھوں نے 'وحدت' یا 'عدمِ وصل' کے حوالے سے زمان و مکاں کی اہمیت کو واضح کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ وحدت یا وصل ممکن نہیں ہے۔ جو ایک بار خلق ہو جائے وہ زمانی و مکانی اعتبار سے اس حد تک مختلف ہوتا ہے کہ اس لمحے کی تخفیف کر کے دوبارہ وصل کے لمحے تک پہنچنا ممکن ہی نہیں ہے۔ زمان و مکاں کی وحدت میں افتراق کی سطحیں گہری ہوتی چلی جاتی ہیں۔ جو خلق ہو جاتا ہے اسے اگلے لمحے پر پہنچنا ہے،

اگلے لمحے پر تخلیق خود وہ نہیں رہتی جو وصل کی خواہش لیے ہوئے ہے۔ ہمایوں صاحب کے خیالات دریدیائی ڈی کنسٹرکشن کے قریب ہیں، تاہم آخری تجزیے میں دریدا کی ڈی کنسٹرکشن میں بھی اضافیت کے پہلوؤں کو دیکھتے ہیں۔

ہمایوں صاحب خالق اور مخلوق کو خالصتاً علمی مسئلہ تصور نہیں کرتے، ان کے نزدیک زمان ومکاں کا خلا محض تفکر کا خلا نہیں ہے، ممکن ہے تفکر متعینہ عوامل کی بنیاد پر تخفیف کو ممکن بنادے، یہ خلا یا تضاد تفکر اور عمل کے درمیان ہے۔ عمل کا آغاز ہی معروض کا حصہ بن جاتا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ وحدت قائم ہو جاتی ہے تو جو عمل، عمل میں آچکا ہے، جس کی وجہ سے سبجیکٹ کو مادی شکل عطا ہوئی ہے، اس سے باہر نکلنا کیسے ممکن ہوسکتا ہے؟ ہوسکتا ہے کہ سبجیکٹ تفکرِ محض سے اپنے عمل کی نفی بھی کر دے، لیکن اس کا عمل اس کی نفی کیسے کرے گا جو معروضی دنیا کا حصہ بن چکا ہے۔ اس طرح ہمایوں صاحب اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ صوفی اس دوئی کو ختم نہیں کرسکتا، یا میں اسے یوں کہوں گا کہ صوفی کا دوئی کو ختم کرنے کا فلسفہ ایک واہمے سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ جس دنیا کو وہ واہمہ گردانتا ہے۔ وہ واہمہ اس کی اپنی ذات میں جنم لیتا ہے۔ اس کا وحدت کا خیال باطل ہے۔ اور ہمایوں صاحب مزید یہ سمجھتے ہیں کہ جب تخلیق وجود میں آتی ہے تو ہر لمحہ وہ خود کی توسیع کرتی ہے، یعنی ایک لمحہ، اس کے بعد اگلا لمحہ اور یہ سلسلہ اسی طرح چلتا ہے۔ اس تسلسل میں دیکھیں تو 'تخلیق' میں کہیں بھی ایسا نکتہ نہیں آتا جو اس کے جامد ہونے پر دلالت ہو، جمود کا سوال صرف موضوعی ذہن میں پیدا ہوسکتا ہے، یعنی ذہن خود میں جمود کو تصور کرلے۔ وہ اس فکر کی پیروی پر کمربستہ ہے کہ اس کی ذات میں جمود در آیا ہے، لیکن زمان و مکاں کا تسلسل اس جمود کا خاتمہ کر کے وحدت کی بجائے کثرت کی عکاسی کرنے لگتا ہے۔ لہٰذا صوفی اس کثرت سے نجات نہیں پاسکتا۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر صوفی اس کثرت کو تفکرِ محض سے روکنے کی کوشش کرتا ہے تو مابعد جدیدیت کے مفہوم میں وہ ایک جابر بن جاتا ہے، تسلسل رکتا نہیں، مگر وہ تصور کرلیتا ہے کہ تسلسل رک گیا ہے۔ لہٰذا صوفی ایک پیچیدہ غلط فہمی میں مبتلا ہے۔ میں اس نتیجے پر پہنچتا ہوں کہ اس حوالے سے صوفی ایک خطرناک انسان ہے، جو واہمے کی بنیاد پر سماج میں باطل افکار کا انبار لگاتا ہے۔ اس کے افکار کا یہی پہلو جابر حکمرانوں کو متصوفانہ فکر کے قریب تر کردیتا ہے۔

جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں کہ میری اس کتاب کا مقصد علمیات اور دہشت گردی کے درمیان رشتے کو تلاش کرنا ہے۔ جب میں کسی دوست کو یہ کہتا کہ فلسفہ بھی دہشت گرد ہے تو وہ حیران ہو جاتا۔ ہمارے اذہان میں علم کے بارے میں ایک پاکیزہ شکل موجود ہوتی ہے، ہمیں تو یہ بھی کہا گیا ہے کہ علم حاصل کرنے کے لیے اگر چین بھی جانا پڑے تو جانا چاہیے۔ سب سے اچھا دوست کتاب کو مانا جاتا ہے۔ اس نکتے کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ بُری کتاب بدترین دشمن ثابت ہوتی ہے۔ صرف اس کے پڑھنے والوں کے لیے نہیں، ان کے لیے بھی جو اس میں پائے جانے والے مہلک خیالات کو حتمی تصور کر لیتے ہیں۔ اگر علم دہشت پسند ہو تو چین تو درکنار سکول تک جانے پر بھی پابندی لگ جائے۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ علم کی بعض صورتیں دہشت پسندی سے ہم آہنگ ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ حقیقی دنیا میں تضاد، کشمکش اور تخالف جیسے عناصر پائے جاتے ہیں۔ دہشت، فاشزم اور جنگ وغیرہ میں یہ تینوں عوامل موجود ہیں۔ مثال کے طور پر جنگ دو فریقین کے مابین تضاد، کشمکش اور تخالف کی عکاسی کرتی ہے۔ علمیاتی سطح پر بھی یہ عوامل موجود ہیں۔ اگر علمیاتی سطح پر ان کی تحلیل کے قضیے کو ذہن میں رکھا جائے تو عملی حوالوں سے ان کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم جانتے ہیں کہ مسیحی، یہودی اور ہندو سامراج ہمارے ملک میں دہشت گردی کرا رہا ہے۔ مسیحی وصیہونی سامراج طالبان کے مخالف افغانیوں کو استعمال کر کے انھیں طالبان ثابت کرنے میں مصروف ہے۔ پاکستان کے لوگوں کے اذہان میں طالبان کو بدنامِ زمانہ ثابت کیا جا رہا ہے، حالانکہ سچائی اس کے برعکس ہے (اس سے یہ مفہوم اخذ نہ کیا جائے کہ یہاں طالبان کا دفاع کیا جا رہا ہے، مقصد صرف سامراجی دہشت گرد ایجنسیوں کی برپا کی گئی دہشت اور آئیڈیولوجیکل سطح پر اس کے 'مفید' استعمال کی جانب توجہ مبذول کرنا ہے۔ اس کتاب کا ایک مقصد اذعانیت پر یلغار کرنا بھی ہے)۔

پاکستان میں خود خوش حملے کرنے والے مسیحی، صیہونی اور ہندو سامراج کے وہ پالتو 'مسلمان' جنھیں زر کے عوض کوئی بھی خرید سکتا ہے، فکری حوالوں سے ان کی کوئی بنیاد نہیں، لیکن اس کے باوجود انھیں بنیاد پرست کہا جاتا ہے۔ اس پسِ منظر میں فلسفیانہ نکتہ یہ ہے کہ سامراج مختلف طبقات کے مابین تضاد، تخالف اور کشمکش کو دیکھتے ہوئے یہ چاہتا ہے کہ ان عوامل کی تحلیل کی جائے۔ یہی عوامل منطقی سطح پر کام کرتے ہیں۔ لیکن وہاں ان کی تحلیل محض تفکری عمل ہے، تاہم

ان حقیقی مقولات کو ذہن میں رکھتے ہوئے سماجی اعتبار سے ان کی تحلیل کا قضیہ سامراجی فلسفی انجام دیتے ہیں۔ حقیقی تضاد و تخالف کی تحلیل کے لوازمات وہ نہیں ہو۔تے جو تفکری عمل کے لیے کارآمد ہو سکتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ مقولات سماجی و فطری حقیقت سے ماخوذ ہیں جو سماجی عمل میں بھی خود کو ظاہر کرتے ہیں۔ تفکری مقولات کا حقیقی سماجی زندگی پر اطلاق اس کشمکش کو کسی حد تک کم کرسکتا ہے، بشرطیکہ اس تضاد کی نوعیت کو دریافت کیا جائے جو سماج میں جنم لیتا ہے۔ چونکہ یہ تضاد خالصتاً سماجی نوعیت کا ہے اس لیے اس کی تحلیل کا عمل خود سماج سے برآمد ہوتا ہے۔ بصورتِ دیگر حکمرانِ جماعتیں اس تضاد کو ختم کرنے کی خاطر دہشت گردی، تشدد اور فاشزم کا سہارا لے کر اس کی جڑیں مزید گہری کرتی چلی جاتی ہیں۔ میں نے مغربی فلسفے کے علمیاتی اور حقیقی سطح پر انہی عوامل کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہمایوں صاحب سے گفتگو کا آغاز کیا۔انہوں نے اس نکتے کو تسلیم کرتے ہوئے کہا کہ علمیات کا شعبہ آج اس طرح نہیں ہے جیسے کہ تھامس ایکوینس کے زمانے میں ہوتا تھا، یعنی علم کا کام جذبات واحساسات کی پاکیزگی میں اضافہ کرنا تھا لیکن آج حالات مختلف ہیں۔ بالخصوص سرمایہ داری نظام کے ارتقا کے ساتھ علوم کو اس حیوانی نظام کو ترقی دینے کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس سے واضح ہوتا ہے کہ مغربی فلسفہ دہشت گردی میں ملوث ہے۔ ہمایوں صاحب کے اس بیان نے کہ تضاد کی تحلیل کے عمل کا آغاز کسی فوق تجربی انسان کے سر کے اندر سے نہیں بلکہ سماج ہی سے جنم لیتا ہے، میرے ذہن میں اس سوال کو جنم دیا کہ عہدِ حاضر کا انسان سرمایہ داری نظام کی بے پناہ قوت تلے اپنی انفرادیت ہی نہیں کھو چکا بلکہ اس کے باطن میں انفرادی وحدت کے احساس بھی ختم ہوتا جا رہا ہے، یعنی اس کی وحدت میں بذاتِ خود فتق رونما ہو چکا ہے۔ جب فتق میں وسعت پیدا ہوتی جا رہی ہے تو پھر پیداواری قوتوں سے جنم لینے والے اس تضاد کی تحلیل کا امکان کیسے پیدا ہو سکتا ہے جس کا تعلق خود انسانی فتق کے ساتھ ہے۔ ہمایوں صاحب کو یقین ہے کہ سرمایہ داری نظام فرد کی بقا کا ضامن نہیں ہے۔ اس نظام کے اپنے لوازمات ہیں، جن کی تکمیل کا تقاضا ہی یہ ہے کہ فرد سے اس کی انفرادیت کو چھین لیا جائے۔ سرمایہ داری کا تسلسل انفرادیت کا خاتمہ ہے۔ سرمایہ داری نظام میں پیداواری قوتوں اور فرد کی انفرادیت ایک ہی رخ پہ نہیں، مخالف سمت میں سفر کرتے ہیں۔ انسان کے اندر ہر وہ شے جو قابلِ قدر ہے، جو اس کی

انفرادیت کو قائم رکھنے کے لیے ضروری ہے، اسے پیداواری قوتوں کو ترقی دینے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ ریاست ہو یا معاشی مفادات دونوں کا رخ فرد کی فردیت کے مخالف سمت میں ہے۔ جدید دور میں فتق کا یہ سلسلہ مزید گہرا ہوتا گیا ہے اور آج کے ''مابعد جدید عہد'' میں تکنیک صنعت سے زیادہ غیر انسانی ہوگئی ہے۔ جدید عہد کے انسان میں اپنی بیگانگی کا احساس موجود تھا۔ مابعد جدید عہد میں فرد اس احساس کو کھو کر یک رخا ہو چکا ہے۔ اگر صورتحال یہ ہے تو اس بحران سے نکلنے کا کیا راستہ ہے۔ لیکن ہمایوں صاحب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس سے نکلنے کا راستہ موجود ہے۔ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ سرمایہ داری نظام کی تکنیکی پیداوار پر منحصر زندگی حتمی نوعیت کی ہے تو پھر انفرادی فتق کے ارتقا کا کوئی امکان ہے۔ اس صورت میں سرمایہ داری نظام کی حتمیت کو قبول کرنے کے علاوہ کوئی راستہ نہیں ہے۔ اس حتمیت کی نوعیت اس طرح کی ہوگی کہ انسان خود کو انسان تو کہہ سکے گا لیکن فرد نہیں۔ پھر ہمیں فرانسس فوکویامہ کے اس مقالے سے اتفاق کرنا پڑے گا کہ ''تاریخ کا خاتمہ'' ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس سے نکلنے کا راستہ موجود ہے۔ نظری اعتبار سے اس سے نکلنے کا راستہ مہیا ہو چکا ہے، لیکن اس راستے میں فرد کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے، بلکہ یہ راستہ فرد کی ڈی کنسٹرکشن کے بعد ہی ممکن ہوا ہے۔ یہ راستہ درست نہیں بلکہ حقیقی فرد کی انفرادیت کے عدم امکان کی وجہ سے اس نے فرد کو مزید منقسم کر دیا ہے۔ اس فلسفے کے تحت انفرادیت کا مقولہ خود بورژوا فلسفوں کا تراشا ہوا ہے۔ اس کے تحت انفرادیت کی خواہش رکھنا اس مختتم فلسفے کی حدود میں قدم رکھنے کے مترادف ہے جس میں انفرادیت وحدت اور شناخت کے لبادے میں تکثیریت کو نگلتی چلی جاتی ہے۔ لیکن مقصد تو اس فرد کو جنم دینا ہے جو انفرادیت کے حصول سے قبل ہی منقسم ہو چکا ہے۔ بہر حال ہمایوں صاحب کے نزدیک نہ ہی ''تاریخ کا خاتمہ'' ہوا ہے اور نہ ہی جدلیات ناکام ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ ان کے خیال میں ارتقا کا یہ عمل فرد کے دماغ سے نہیں، حقیقی سماجی تضادات کے شدت اختیار کرنے سے جنم لیتا ہے۔ طبقات کے مابین پیکار شروع ہوتی ہے۔ تکنیک خود اس عمل کی بنیاد رکھتی ہے۔ لہٰذا تکنیکی دنیا میں تضاد کی وہ سطح جو صنعتی معاشرے میں دیکھی گئی تھی اور جس کے بارے میں دعویٰ کیا گیا کہ اسے عبور کرلیا گیا ہے، یعنی اس کا انضمام تکنیکی پیداواری عمل میں ہو چکا ہے، لہٰذا اب تضاد کی نوعیت وہ نہیں جو صنعتی معاشرے میں دکھائی گئی تھی، نہ صرف غلط ہے، بلکہ تضاد کی

نوعیت میں شدت آچکی ہے۔ ایک طرف 'پہلا' ہے جو تکنیک قوتوں کا مالک ہے، دوسری طرف 'دوسرا' ہے جو ان قوتوں کو نہ صرف ترقی دیتا ہے بلکہ یہ قوتیں خود اس کے شعور کو بلند کرتی ہیں۔ تکنیک کا تضاد اس خلیج کو وسیع تر کرتا چلا جاتا ہے۔ اصلاح پسندی یہ ہے کہ اس ہیئتی عقلیت کو استعمال کیا جائے، تعقلات کو بروئے کار لایا جائے اور اصلاح کا ایک مرحلہ طے کر لیا جائے۔ لیکن کل سچائی اس ہیئتی عقلیت کی پہنچ سے باہر رہتی ہے، کیونکہ کل سچائی محض تفکری نہیں، عملی اور حقیقی ہے۔ لیکن کیا اس کل سچائی تک پہنچنے کا کوئی راستہ ہے؟ اگر اس تک پہنچنے کا کوئی راستہ نہ مل سکا تو سامراج اپنے فلسفیانہ تعقلات کو استعمال کرتا رہے گا اور جوں جوں حقیقی تضاد ایک فلسفیانہ تضاد کی شکل میں گہرا ہوتا چلا جائے گا دہشت و بربریت کا امکان بڑھتا چلا جائے گا۔ اس لیے ضروری یہ ہے کہ انفرادیت اور اجتمائیت کے درمیان اس خلیج کو کم کیا جائے، یہ اسی وقت ممکن ہوسکتا ہے جب تکنیکی قوتیں کسی تیسری قوت کی خدمت کرنے کی بجائے انفرادیت اور اجتمائیت کے مابین امتیازات کو کم کرنے کی جانب مائل ہوں۔ ہمایوں صاحب کے نزدیک دنیا ایک بلیک ہول کی مانند بنتی چلی جارہی ہے، اس میں خود کو کہیں اور مرکوز کرنا اور ''دوسروں'' کو کسی اور جگہ مرتکز تصور کرتے ہوئے ان کا خون چوسنا ممکن نہیں رہا، ''دوسرا'' آہستہ آہستہ خود کو اس جگہ پر لے کر آرہا ہے کہ اس کو اس کا حصہ تصور کرنا خود نام نہاد ''پہلے'' کی مجبوری بن جائے گی۔ بالآخر وہ وقت آن پہنچا ہے جب انقسام کو جنم دینے والے، تکنیکی اژدھے کا مالک خود تحلیل ہو کر اس بلیک ہول میں گر جائے گا۔

پیش لفظ

مسلمان بنیاد پرست نہیں ہے، یہ غدار ہے، زر کے عوض بکنا اس کا وصف ہے۔۔ یہ اپنی عورتیں ان لوگوں کو بیچتا ہے جو اس کو بنیاد پرست کہتے ہیں۔ یہ 'بنیاد پرستوں' کو پکڑ کر اس سامراج کے حوالے کرتا ہے، جو خود کو بنیاد پرست ماننے کو تیار نہیں ہے۔ یہ ہر روز مسیحی، یہودی اور ہندو سامراج کے مفاد کے لیے انگنت مسلمانوں کا خون چوستا ہے۔ یہ سامراج کے کہنے پر اپنے ہی ملک میں فرقہ قرائیت کو فروغ دیتا ہے۔ یہ اپنا پیسہ سامراج کے بنک میں 'محفوظ' رکھتا ہے تا کہ سامراج کو فائدہ پہنچے اور اس کے ملک کے مسلمان بھوکے مریں۔ یہ اپنے ملک کو لوٹتا ہے اور سامراجی ممالک میں پناہ لیتا ہے۔ یہ اپنے سیاستدانوں کو سامراج کے حکم پر قتل کراتا ہے، خود مقتولوں کے نام پر سیاست کرتا ہے۔ ان چند باتوں کی بنیاد پر میں یہ کہتا ہوں کہ مسلمان بنیاد پرست نہیں ہے! اصل بنیاد پرست مسیحی اور یہودی سامراج ہے۔ مسیحی وصیہونی بنیاد پرستی کی جڑیں ان کے اس ایمان میں پیوست ہیں جو ماورائی حوالوں کے برعکس روشن خیالی عقلیت سے متشکل ہوا ہے۔ عقلیت جدید فلسفے کی بنیاد ہے، جس میں مسیحی و یہودی انسان کو خدا کی جگہ پر فائز کر دیا گیا۔ اس عقلیت نے انھیں یقین دلا دیا ہے کہ کائنات کا مرکز ومحور خود انسان (مسیحی و یہودی) ہے۔ یہ کائنات اس کی ملکیت ہے۔ اس پر کسی اور کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس کے ذہن میں یہ نکتہ راسخ ہو گیا ہے کہ اگر خدا کی عدم موجودگی میں ہر طرف انتشار و فساد ہے تو اسے ختم کرنے کے لیے انسان کی مرکزیت قائم کرنی ضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ کس انسان کی مرکزیت قائم ہونی ضروری ہے، وہ جو مسیحی و یہودی الہیات کے حصار سے باہر نہیں نکل سکتا؟ وہی ایسا انسان ہے جسے عقلیت کے نام پر مسیحی و یہودی افکار کی گرفت میں رکھا

جاسکتا ہے۔ عقلیت بذاتِ خود مسیحی الہیات کا حصہ بن چکی ہے۔ مقولاتی اعتبار سے اس عقلیت کی جڑیں ان مذہبی مقولات میں گہری سرایت کر چکی ہیں، جن میں مسیحی خدا اٹکا ہوا ہے۔ آسان الفاظ میں یوں کہ مسیحی وصیہونی خدا عقلیا یہ جاچکا ہے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ اپنی بقا کی خاطر مسلمان کی نجات اس خیال میں ہے کہ وہ ان مشترک بنیادوں کو تلاش کرے جو الہیات ،وجودیت اور منطقیت میں مشترک ہیں۔ اسی صورت اسے وسیع سطح پر بنیاد پرست کہا جاسکتا ہے۔ مسیحی و یہودی وجودیاتی ،الہیاتی اور منطقی شناختوں کا مجموعہ ہے۔ ان تینوں کی بنیاد پر انحصار کرتا ہوا اپنے عمل کی تشکیل کرتا ہے۔ ان کے برعکس مسلمان نظری و عملی سطح پر الہیات، وجودیات اور منطق کے مجموعے کا نام نہیں۔ اس میں وہ بنیاد ہی مشترک نہیں جس کی وجہ سے اسے بنیاد پرست کہا جاسکے۔ مسلمان صرف نظری حوالوں سے اس الہیاتی و مابعد الطبیعاتی بنیاد پر انحصار کرتا ہے جس میں مسیحی اور یہودی بنیاد پرستی جیسی وسعت اور شدت نہیں ہے۔ باریک تجزیے سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ مسلمان کی بنیاد ''التوا'' میں ہے۔ الہیات، وجودیات اور منطق کی مشترک بنیاد جو حقیقی بنیاد پرستی کے لیے درکار ہے، اس کا فقدان ہے۔

عہد حاضر کی مسیحی وصیہونی دہشت گردی کسی قدیم مابعد الطبیعات کا اظہار نہیں، بلکہ اس میں علم الوجود، منطق اور الہیات سرایت کیے ہوئے ہیں، اسی وجہ سے اس کی شدت میں اضافہ ہوتا جارہا ہے۔ ان تینوں عوامل کی وحدت سامراجی 'لبرل جمہوریت' کی شکل میں ظاہر ہوئی ہے، جو انگنت تضادات کی گرفت میں ہے۔ اس میں مسیحی و یہودی سامراج اپنے دفاع کے لیے آزادی، اخلاقیات اور اپنے خدا سے وحدت کا نعرہ بلند کرتا ہے، دراصل مسیحی خدا ارتقا پاچکا ہے، اب اس کی شکل اور اس کا عمل وہ نہیں جو جدید فلسفے سے قبل تھا۔ اس کی وجہ بالکل واضح ہے کہ اس وقت اسے اپنے وجود کی بقا کی لیے عقلی بنیادیں میسر نہیں آئی تھیں۔ اس وقت نہ ہی کوئی کانٹ موجود تھا اور نہ ہی کہیں ہیگل دکھائی دیتا تھا، جو اس کے وجود کو عقلی بنیادوں پر استوار کرسکیں۔ اس وقت یہ آزادی کے خلاف تھا، کیونکہ آزادی اس کی نفی کرتی تھی۔ آج آزادی کے حق میں ہے، کیونکہ جس عقلیت نے اسے جواز فراہم کیا ہے، اس نے منطقی، الہیاتی اور جودیاتی بنیادوں پر اس سے آزادی حاصل کرلی ہے۔ اس وقت یہ اپنے وجود کی بقا کے لیے آزاد خیال لوگوں کو نیست و نابود کرتا تھا۔ اب یہ آزادی کے لیے جدوجہد کرتا ہے۔ ۹،۱۱ کے

بعد جان ایش کرافٹ نے کہا کہ ''دہشت گردی کے خلاف جنگ ہماری آزادی کے دفاع کے لیے ہے...... یہ اخلاقی انتخاب اور خدا کے ساتھ وصل کے لیے ہے...... یہ خیر اور شر کے درمیان کشمکش ہے...... بش نے کہہ دیا ہے کہ اس جنگ میں خدا غیر جانبدار نہیں ہے'' (کیمپلن، ص، ۱۹)۔لہٰذا اب آزادی اور اخلاقیات کے تقاضے وہ نہیں رہے جو وصل کے لیے ضروری ہیں۔'ایمان' عقلیائے ہوئے فلسفے کے تابع ہے۔ یعنی 'ایمان' اب بغیر 'ایمان' کے ایمان' ہے۔ایمان ان خصوصیات کا حامل نہیں جو الہیاتی مابعد الطبیعات سے منسلک تھیں۔ایمان کی یہ شکل صرف شناخت کی 'بنیاد' رکھتی ہے۔ کشمکش اس کا حصہ ہے۔ایمان کی اس شکل پر جس کا یقین پختہ ہے، وہ خیر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔اس کے برعکس 'شر' ہی 'شر' ہے۔اس 'بنیاد' پر ایک نئے ہولوکاسٹ کا آغاز ہوا، جس کا شکار مسلمان ہیں، جو اب تک جاری و ساری ہے۔

عہدِ حاضر میں یہ دیکھا جاسکتا ہے کہ مذہب تقسیم و انتشار کا راستہ کھولتا چلا جاتا ہے، تضادات کو گہرا کرتا چلا جارہا ہے۔ حقیقی تضاد کا حل یہ ہے کہ انسان جس نظام کے تحت زندگی بسر کررہا ہے، اس کے تضادات پر نظر رکھے، انصاف و مساواتی بنیادوں پر اس کے ارتقا پر نظر رکھے۔اسے یہ سمجھنا ہے کہ نظام کہیں باہر سے مسلط نہیں کیا جاسکتا۔'خارجیت' کا فلسفہ خطرے میں ہے۔اسے سرمایہ داری نظام کے ان تضادات پر نظر رکھنی ہے جن کی داخلی سطح پر تحلیل کی ضرورت ہے۔ مسیحی ، یہودی اور ہندو سامراج دہشت گردی کی انگنت داستانیں رقم کررہا ہے۔سرمایہ داری نظام نے مابعد جدیدیت کی شکل میں یہ ثابت کردیا کہ اس کے نزدیک کوئی اخلاقی اور انسانی قدر اہم نہیں ہے۔اگر کوئی چیز اہم ہے تو صرف سرمایہ داری نظام کا دفاع! جو ہر طرح کی قدر کے انہدام کے درپہ ہے۔

عہد حاضر بدترین تضادات کی گرفت میں ہے، کہانی یہ تراشی جارہی ہے کہ ''اصل ''تضاد'' اسلامی دہشت گردی'' ہے اور'اسلام'' کی حیثیت اس ''دوسرے'' کی ہے جو ''پہلے'' یعنی امریکہ اور مغرب کو نگل لینا چاہتا ہے، اور دہشت گردی ''دوسرے'' کے ''پہلے'' کو نگل لینے کے نتیجے میں جنم لے رہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عہدِ حاضر کی دہشت گردی کی جڑیں خود مسیحیت اور یہودیت سے پھوٹ رہی ہیں۔ جیری فالویل نے اکتوبر ۲۰۰۲ میں پیغمبر اسلام کو ''دہشت گرد'' کہا۔ امریکی فاشسٹ پادری ٹیری جونز نے ستمبر ۲۰۱۰ میں قرآن کو جلانے کا

اعلان کیا۔ پیغمبرِ اسلام کا ہر چند دنوں بعد مذاق اڑانے کے لیے مسیحیت اور لبرل جمہوریت سے لبریز فاشسٹ پادری میدان میں اترتے ہیں۔ جنگ وجدل کے علاوہ دہشت گردی کا حملہ مسیحی و یہودی ایجنسیاں کراتی ہیں، کم علم ملّا صفائی پیش کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ''اسلام امن کا مذہب ہے۔'' مسیحی و یہودی دہشت گرد مسیح اور موسیٰ کے آشیر باد سے ہر روز سینکڑوں معصوم لوگوں کو ہلاک کرتے ہیں، کوئی پادری آگے بڑھ کر نہیں کہتا کہ مسیحیت امن کا مذہب ہے۔ ہمیں یہ سبق پڑھایا جارہا ہے کہ 'دوسرا' یعنی مسلمان جنت کا خواہاں ہے جو جنت کے حصول کے لیے الٰہیاتی مابعد الطبیعات سے جواز تلاش کرتا ہے، جو ''دوسرے'' کے ''پہلے'' کو قتل کرنے سے مشروط ہے۔ لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے۔ دہشت گردی حقیقی ہے، اس کا جنم لینا عالمی سرمایہ دارانہ نظام کے مکروہ چہرے کی عکاسی کرتا ہے۔ یہ سرمایہ داری نظام کے تضادات سے نمٹنے کے لیے اس کے محافظوں کی جانب سے استعمال ہونے والا ہتھیار ہے۔ ممکن ہے ماضی میں اس کا اظہار مختلف شکلوں میں ہوتا رہا ہو، تاہم عہدِ حاضر میں اس کا تخالف بھی اس کے امتزاج ہی کی ایک خصوصیت ہے۔ یہ فلسفہ سرمایہ دارانہ دہشت پسند مسیحیت اور یہودیت کی مشترکہ آئیڈیالوجی سے جنم لے رہا ہے، عہدِ حاضر کی دہشت گردی ان کے امتزاج کا خارجی سطح پر اظہار ہے۔ بورژوا سماج کا بنیادی نقص یہ ہے کہ یہ سماج کی اپنی حرکت کے راستے میں رکاوٹ کھڑی کرتا ہے، یعنی جس مقام پر تضادات جنم لیتے ہیں، بورژوا فلسفی انھیں تعقلی فلسفے کی رو سے دیکھتے ہیں، جس کے مطابق تحلیلی اصولوں کی درستگی سے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ بنیادی نقص یہ ہے کہ تضاد کو اس کے اظہار کی وجوہ سے الگ کرکے اصولوں کی درستگی تک محدود تصور کیا جاتا ہے۔ دہشت گردی بھی ایک ایسا ہی تضاد ہے جسے اس کی جڑوں سے الگ کرکے الٰہیاتی قضایا سے جوڑ کر پیش کیا جارہا ہے۔ توجہ سے دیکھیں تو یہ دہشت گردی اسی سامراج کے مقاصد کی تکمیل کررہی ہے جو اس کے 'ہونے' کا واویلا کررہا ہے۔ دہشت گردی کہیں بھی ہو، مسیحی و یہودی ذرائع ابلاغ اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ میں یہ تو نہیں کہوں گا کہ روشن خیالی مغربی فلسفہ دہشت گردی کی تعلیم دیتا ہے، لیکن میں یہ ضرور کہنا چاہوں گا کہ فلسفے، الٰہیات اور علم الوجود کی کوئی بھی شکل مکمل طور پر معصوم نہیں ہوتی، فلسفہ محض علم کے تجریدی سوال سے جڑا ہوا نہیں ہے۔ فلسفہ حقیقی تضادات کا بالائی اظہار بھی ہے اور ان تضادات کی

شدت میں اضافہ بھی کرتا ہے۔ فلسفہ حقیقی سطح پر اپنا مافیہہ تلاش کرتا ہے، اسے تقویت دیتا ہے اور اس سے اپنی افزائش کرتا رہتا ہے۔ روشن خیالی فلسفے کا ایک پہلو ایسا ہی ہے جس کے باطن میں تشدد اور دہشت 'موجود' ہے۔ خارجی سطح پر اس کی اصولوں کی درستگی کے نام پر ہم آہنگی کو فروغ دینے کی کوشش اس دہشت پسندانہ پہلو کو ابھارتی ہے۔ صرف یہ کہ دینا کافی نہیں کہ جنت کے حصول کی خواہش ہی دہشت گردی کی وجہ ہے، جس طریقے سے روشن خیالی فلسفوں نے معروضی سچ اور خود اپنے مقولات سے اس کا تعلق جوڑا ہے، اس کے تحت متشدد پہلو سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ اس کی وضاحت میں جائیں تو 'پہلا' (عقلیت) اور اس کے 'دوسرے' (معروضیت) کے مابین تعلق کا تجزیہ کرتے ہوئے عقلیت اپنے ہیئتی کردار کی وجہ سے جو رخ اختیار کرتی ہے، اس میں کشمکش کے پہلو سے حقیقی تضادات کو تفکری مقولات سے دبانے کا پہلو بھی متشدد ہے۔ واضح احکامات کو بھی خطرناک قرار دیا جاسکتا ہے، اور وہ جلد تنقید کی زد میں آجاتے ہیں۔ لیکن وہ فلسفے جو مشکل اصطلاحات سے لبریز ہوتے ہیں جو متشدد اقدامات کو منطقی قضایا کی مدد سے پایہ تکمیل تک پہنچانا چاہتے ہیں، وہ اس لیے خطرناک ہوتے ہیں کہ ان کی پیروی کرتے ہوئے خود عقل جواز فراہم کرتی ہے۔ روشن خیالی یا درِ روشن خیالی فلسفوں نے خدا کو تخت سے اتار کر انسان کو تخت نشین کر دیا، یہ تخت عقلیت کا تعمیر کردہ تھا، گو کہ اس میں وہ مقولات شامل تھے جو الہیاتی جہات سے مطابقت رکھتے تھے، مگر نئے مقولات کا سب سے اہم مقولہ انسان خود تھا، اس نے عقلیت کی شکل میں اپنی مرکزیت قائم کر لی۔ انسان کی تعقلاتی مرکزیت سے حقیقی سطح پر کشمکش میں اضافہ ہوتا ہے۔ کشمکش کی یہ شکل تضاد سے جنم لیتی ہے اور تضاد میں شدت لاتی ہے۔ تضاد کی یہی شدت ہمیں کانٹ کے فلسفے کی یاد دلاتی ہے۔ کانٹ ایک ایسا فلسفی تھا جس کے موضوعی فلسفے میں معروضیت پورے زوروں پر دکھائی دیتی ہے۔ معروضیت سے مراد یہ کہ وہ تضادات جو معروضی حقیقت کو منعکس کرتے تھے کانٹ کے فلسفے میں ان کا باکمال انعکاس نظر آتا ہے۔ بیسویں صدی میں ان تضادات کو عملی نقطۂ نظر سے حل کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں، لیکن سرمایہ داروں کی آخری پناہ گاہ عینی فلسفہ ہی ہوتا ہے، اس کا استعمال تضادات کو دبا سکتا ہے مگر ختم نہیں کر سکتا، دبانے کا عمل تضادات کی شدت میں اضافہ کرتا چلا جاتا ہے۔ اس مفہوم میں دیکھیں تو یہ تضاد خود عقلیت کے وسط میں پہنچ جاتا ہے۔ عقلیت اسے

خود سے باہر غیر عقلیت کی شکل میں دیکھتی ہے۔اس کا ماخذ بلاشبہ اس سے باہر ہی موجود ہوتا ہے مگر اس کی تحلیل کی تفکری خواہش اس کو عقلیت کا لازمی جز بنا دیتی ہے، اس حوالے سے عقلیت خود اپنے ہی تضادات سے نبرد آزما رہتی ہے۔ مابعد جدیدیت بھی انھی تضادات سے نبرد آزما ہونے کی کوشش کر رہی ہے، لیکن میرا خیال ہے کہ یہ تضاد جسے مابعد جدید فکر ہیئتی عقلیت سے منسوب کر رہی ہے وہ خود لسانی لاتشکیل کا بھی حصہ بن چکا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کے حل کی بجائے اس کے مستقل ہونے کے قضیے کو اٹھایا جا رہا ہے تا کہ عقلیت کے بحران کو ثابت کر کے تضاد کی حتمیت کو تسلیم کر لیا جائے۔

ہیئتی عقلیت کا نقص یہ ہے کہ یہ اس وقت بھی حل تجویز کرتی ہے، جب اس کے پاس کوئی حل نہیں ہوتا۔ مابعد جدید فکر اس حوالے سے روشن خیال فلسفوں سے مختلف ہے کہ اس میں تضادات کو جوں کا توں دکھایا گیا ہے، بلکہ اس قدر پختہ نوعیت کے تضادات کو دکھایا گیا ہے کہ ان تضادات کی عدم تحلیل کو سرمایہ داری کے بحران سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔ مابعد جدید فکر، عقلیت کے 'بحران' کو عیاں کرتی ہے، مگر عقلیت کا یہ بحران خود مابعد جدیدیت کا بحران بھی ہے۔ میں جب ایسا کہتا ہوں تو میرے پیشِ نظر صرف ایک ہی نکتہ ہوتا ہے کہ ان تضادات کی تحلیل لازمی ہے، جن کی حتمیت کو آخری حقیقت تصور کر لیا گیا ہے۔ ضروری نہیں کہ عقلیت سے ان تضادات کی تحلیل کا امکان پیدا کیا جائے۔ میں عینی عقلیت کی تحدید کے قضیے کو قبول کرتا ہوں، مگر قضیے کو عیاں کرنے کے لیے میں مابعد جدید مفکروں کے پیش کیے گئے حل کا قائل نہیں ہوں، بلکہ یہ قضیہ تو خود کانٹ کے فلسفے کا پیدا کردہ ہے۔ کانٹ نے اخلاقیات کی بنیاد پر اس کا حل تلاش کر لیا تھا، مگر مابعد جدید مفکر کوئی بھی حل تلاش نہ کر سکے۔ اس حوالے سے عقلیت کا بحران عقلیت سے زیادہ مابعد جدیدیت کا بحران ہے۔ میں نے کتاب کے پہلے باب میں ان نکات کی طرف توجہ مبذول کرانے کی کوشش کی ہے جو میرے نزدیک سرمایہ داری نظام کی جڑوں میں موجود ہیں، جن سے دہشت گردی کے ساتھ ساتھ ہر قسم کی بُرائی پھوٹتی ہے۔ مابعد جدید مفکروں نے انسانی سبجیکٹ کے محدود تفکری کردار کی اہمیت کو واضح کیا، جو کہ قطعاً نئی بات نہ تھی۔ بہر حال ۱۹۶۰ء کے بعد سرمایہ داری سماج کو انھوں نے اس کی آفاقیت کے پہلو کو ذہن میں رکھتے ہوئے دیکھا۔ واضح رہے کہ آفاقیت کا دعویٰ روشن خیالی پروجیکٹ میں کیا گیا تھا،

لیکن آفاقیت کے اس دعوے کی تکمیل ہیئتی عقلیت کی مرہونِ منت تھی۔ عقلیت کی تحدید اسی صورت ممکن تھی جب آفاقیت کے دعوے کو چیلنج کر دیا جاتا، اگر عقلیت کے آفاقیت کے دعوے کو تسلیم کر لیا جائے تو بلاشبہ یہ عینی فلسفوں کی جیت ہے۔ عینی فلسفوں کے اس دعوے کا ابطال کرنے کے لیے ضروری تھا کہ وہ عوامل دکھائے جاتے جو عقلیت کے دائرے سے باہر رہتے ہیں۔ اس کے باوجود عقلیت میں ان قضایا کو جاننے کی احتیاج باقی رہتی ہے۔ اگر عقلیت ان کو ازسرِ نو بحیثیت کل جاننے میں کامیاب ہو جاتی ہے تو بلاشبہ مابعد جدید فکر کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر مابعد جدیدیت صرف ان تضادات کو دکھا کر ان کی عدمِ تحلیل کا دعویٰ کرتی ہے تو یہ دعویٰ بالکل نیا نہیں ہے۔ جہاں تک تجویز کرنے کا سوال ہے تو مابعد جدیدیت کسی مسئلے کا کوئی حل تجویز نہیں کرتی۔ اس لیے یہ واضح رہنا چاہیے کہ عہدِ حاضر کا فکری بحران نہ صرف عینی فلسفے کا بحران ہے بلکہ مابعد جدیدیت بھی اسی کے حصار میں ہے۔ یہ اس 'نقش' کی مانند ہے، جو نہ ادھر کا ہے اور نہ ادھر کا۔ اس کی دریافت یا اس کی ''موجودگی'' کا کوئی امکان نہیں ہے۔

مذہب اور دہشت گردی کے تعلق کے حوالے سے بہت سی تعبیریں سامنے آچکی ہیں۔ بیشتر تعبیروں میں محض ظاہری مذہبی احکامات کو سامنے رکھ کر ہی احکامات جاری کیے جاتے ہیں، لیکن اس مسئلے کو اس قدر سطحی انداز میں نہیں دیکھا جا سکتا، حقیقت تو یہ ہے کہ مذہب فلسفیا یہ جا چکا ہے۔ مذہب اور دہشت گردی کے درمیان تعلق کی نوعیت کو دریافت کرنے کے لیے ان فلسفیانہ مقولات کی نوعیت دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی جاتی جو فلسفے کے اندر مذہب کی حیثیت رکھتے ہیں، جہاں مذہب اپنی انتہائی شکل میں فلسفے سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ عہدِ حاضر کی دہشت گردی مذہبی بنیاد پرستوں سے زیادہ فلسفے کے بنیاد پرست مقولات سے جنم لے رہی ہے۔ جدید فلسفے میں مذہب خود ''عقلِ محض'' کی احتیاج بن کر سامنے آتا ہے۔ عقل اپنی ہی تحدید کی بنیاد پر 'ایمان' کا راستہ کھلا رہنے دیتی ہے۔ لہذا جدید فلسفے میں ایمان خود عقل کے مقولے کے طور پر اپنی جگہ بناتا ہے۔ ایمان کی یہ شکل اخلاقی نوعیت کی ہے تاہم عقلی احتیاج سے جنم لینے والی یہ احتیاج مقولات کی تشکیل بدیہی سطح پر کرتی ہے۔ بدیہیت کی یہ شکل معروضی سطح پر جنم لینے والے ان متضاد اور متشدد عناصر کی جبراً تخفیف کرتی ہے، جن کا معروضاً یہ جاننا خود عقلیت کی وسعت کے لیے لازمی ہے۔ پہلے عقلیت اور معروضیت کے مابین تفریق

قائم ہوتی ہے، معروضیت کی عدم تخفیف اور عقلیت کی لازمیت ایک تضاد کو جنم دیتی ہے جو عقلیت کی پہنچ سے ماورا رہتا ہے۔ بعدازاں معروضائی ہوئی عقلیت اس تحدید کو توڑتی ہے جو اس نے خود پر مسلط کر رکھی ہوتی ہے۔ عقلیت کے حقیقی سطح پر معروضائے جانے کا یہ عمل اپنے ہی مقولات پر انحصار کرتا ہے، اسی ''مطلق'' کی جانب پلٹتا ہے جہاں سے پہلے احکامات صادر ہوتے تھے۔ متصورہ فوق تجربیت حقیقی تضادات کو دبا کر انھیں مزید ابھارتی ہے۔ عقل کی اپنے ہی وضع کردہ مقولات سے قائم ہوئی تحدید اور عقل کے مختتم عمل سے تضادات کا قضیہ حل نہیں ہوتا۔ معروضی عمل پر عقل کی جبری قدغن وحشت و بربریت کو جنم دیتی ہے۔ لہٰذا دہشت و بربریت کو عقلی و تفکری فلسفوں کے مقولات میں رونما ہونے والے فتق کا معروضی انداز میں تجزیہ کر کے ہی ان عوامل تک پہنچا جا سکتا ہے، وہ فتق جو خارجی تضادات سے جنم لے رہا ہے، جہاں سے دہشت و بربریت کا قضیہ پھوٹتا ہے۔ فلسفیانہ سطح پر ہمیں عقلیت کی تحدید اور اس میں مضمر لامحدود کی احتیاج کے درمیان اس تضاد اور تخالف کو دیکھنا ہے جو عقلیت کے مقولے پر قائم ہے۔ اس پس منظر میں فلسفہ دہشت گردی میں ملوث ہے۔

ہیئتی عقلیت کی تمام تر بحث کتاب کے آخری باب میں شامل ہے، تاہم انھی نکات کو ذہن مین رکھتے ہوئے میں نے پہلے باب میں یہ بحث کی ہے کہ حقیقی تخالف یا تضاد سرمایہ دار اور محنت کش کے تعلق یعنی پیداواری عمل سے جنم لیتا ہے، یہ تخالف حقیقی ہے، اس تخالف کا عدم انجذاب بعد کے ہر تخالف کی بنیاد رکھتا ہے۔ اور یہ ایسا تخالف ہے جسے عینی فلسفہ گرفت میں لانے میں ناکام رہا ہے۔ مابعد جدید مفکر ژاک دریدا جب ''تاریخ کے خاتمے'' کے دعوے کے پرخچے اڑاتا ہے تو وہ اس تخالف یا تضاد کی عدم تحلیل کا امکان پیدا کرتا ہے۔ جس کی تحلیل ''تاریخ کے خاتمے'' کے دعوے کی بنیاد رکھتی ہے، لیکن دریدا کے فلسفے میں اگلی سطح پر تضاد کی عدم تحلیل اس کی ڈی کنسٹرکشن کی تحدید کو واضح کر دیتی ہے۔

دوسرے باب میں دریدا کی لاتشکیل کی روشنی میں روشن خیالی فلسفے کا تنقیدی جائزہ پیش کیا ہے اور آخر میں، میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ لاتشکیل مغربی مابعد الطبیعات کی تنقید کرنے کے بعد فسطائیت کی داعی بن جاتی ہے۔ مغربی مابعد الطبیعات دہشت گردی کے وسط میں موجود ہے یا یوں کہ دہشت گردی مابعد الطبیعات میں پھنسی ہوئی ہے۔ اس میں موجودگی کا فلسفہ وہی

عینی فلسفہ ہے جس کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے۔ میں یہ نہیں سمجھتا کہ عینی فلسفی دہشت گردی کا درس دیتا ہے، لیکن عینی فلسفے حقیقت سے جس طرح نبرد آزما ہوتے ہیں، دہشت گردی کو عینی فلسفے کے متشکل ہونے کے عمل سے ظہور پذیر ہوتے ہوئے دیکھنا چاہیے کہ جہاں پر ہر اس تضاد کا معروضی حل ناگزیر ہوتا ہے، جسے عینی فلسفہ محض اپنی ہی فکر کا تضاد سمجھتا ہے۔

روشن خیالی فلسفوں نے خدا کی مرکزیت ختم کر کے انسان کی مرکزیت قائم کی۔ فلسفیانہ ارتقا میں یہ ایک جست ثابت ہوئی۔ المیہ یہ ہے کہ جب خدا کی مرکزیت ختم ہوتی ہے تو ان مقولات کا بھی خاتمہ ہو جانا چاہیے جن کی بنیاد پر خدائی فلسفہ کھڑا رہتا ہے۔ مثال کے طور پر اچھائی اور برائی کا تصور! پہلے اس فوقیتی ترتیب کا تعین خدا کرتا تھا، اس کے بعد انسان انھیں متعین کرنے لگا۔ لیکن یہ اقدار اس انسان کے ہاتھوں متعین ہونے لگیں جو عینیت پرست مقولات کو تعقلی فلسفے کی بنیادوں میں پیوست دیکھتا ہے۔ پہلے الہیات کا سہارا لیا گیا، اس کے بعد فوق تجربی سبجیکٹ کو یہ اختیار سونپ دیا گیا کہ وہ ان اقدار کا تعین کرے، اس طرح حقیقی معروضیت سے نظریں چُرا لی گئیں۔ یہودی فلسفی اس حقیقت سے باخبر ہوئے کہ مسیحیت ان کو خود میں ضم کر لینا چاہتی ہے۔ انھوں نے اس مقولات کو چیلنج کیا اور عدمِ شناخت جیسے مقولے کو تعقلی فلسفے کے دائرے سے باہر دکھا دیا۔ دریدا نے آگے بڑھ کر عدمِ شناخت کو التوا میں تبدیل کرنے کی کوشش کی۔ دریدا کے اس عمل نے اقدار کے قضیے کو کچھ اس طرح پیش کیا کہ مغرب میں لوگوں کے اذہان سے فوقیتی ترتیب کا قضیہ ہی محو ہونے لگا۔ اس کا سب سے زیادہ فائدہ مغربی دہشت گردہ سامراج نے اٹھایا۔ نظری حوالوں سے انسانی واخلاقی اقدار کا قصہ ہی ختم کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ مابعد الطبیعاتی جمود پر مبنی اقدار کو چیلنج ایک الگ قضیہ ہے، اس کی بنیاد پر اقدار کی آفاقیت کی لامرکزیت درست ہوسکتی ہے مگر اس متعینہ لمحے کا انکار جس سے اقدار کی حقانیت کا سوال جڑا ہوا ہے، صحیح نہیں ہے۔ اس کا فائدہ حکمرانوں کو تو ہوسکتا ہے، مگر پسے ہوئے طبقات کو نہیں۔ حکمرانوں کو اس کا فائدہ اتنی دیر تک ہی پہنچ سکتا ہے جب تک حکمران ظلم و جبر کو اپنے گھناؤنے مقاصد کا آلہ بناتے ہیں۔ جب ان مقاصد کو حاصل کر لیا جاتا ہے تو پھر انھی مابعد الطبیعاتی اقدار کی جانب واپسی ہوتی ہے۔ پھر ان اقدار کو آفاقی گردانا جاتا ہے، جو ان کی خلاف ورزی کرے اسے دہشت پسند سمجھا جاتا ہے۔

میں یہ نہیں سمجھتا کہ عینی فلسفوں میں ہیومن ازم کو دہشت پسند قرار دینا صحیح ہے۔ مابعد جدید مفکروں نے فوق تجربی انسان کو لامرکز کر کے اس سے منسلک تمام اقدار کو بھی لامرکز کر دیا۔ میرے نزدیک انسان پرستی کو فسطائی رجحان کہنا صحیح نہیں ہے۔ تعقلی فلسفے کا بحران ہیومن ازم کے فلسفے کا بحران بن جاتا ہے۔ تعقلی فلسفے انسان کے گرد گھومتے ہیں، یعنی انسان کی حسیات، فہم اور عقل سے بحث کرتے ہیں، انسان کی لامرکزیت ان قضایا کی لامرکزیت انسانی صلاحیتوں سے منسلک ہر فلسفے کی تحقیر کرتی ہے۔ مابعد جدیدیت نے ہر قسم کے انسان کو لامرکز کر کے کسی بھی قسم کے انسان کی تشکیل کا نکتہ نہیں اٹھایا۔ دریدا نے اپنی کتاب ''فلسفے کی حدود'' میں سارترے کی ''انسانی حقیقت'' کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ یہاں تک کے دریدا کے نزدیک ہر طرح کا انسان فاشزم کے زمرے میں آتا ہے۔ ہائیڈیگر کے بارے میں سب کو معلوم ہے کہ وہ فاشزم کا ساتھ دیتا رہا ہے۔ دریدا نے اس سلسلے میں ایک انتہائی عجیب دلیل پیش کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہائیڈیگر اس وقت نازیوں کا ساتھ دے رہا تھا جب اس کی کتاب "Being and Time" میں انسان پرستی کا عنصر موجود تھا، دریدا کی تشریح کے مطابق ہائیڈیگر کے فلسفے میں انسان کے زندہ رہنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہائیڈیگر فاشسٹوں کا ساتھ دینے لگا۔ مجھے یہ دلیل انتہائی مضحکہ خیز لگتی ہے۔ انسان پرستی فاشزم کیسے ہو سکتی ہے؟ بورژوا انسان کی چند اشکال پر تو اعتراض کیا جا سکتا ہے، مگر بورژوا سماج میں انسان کی ہر شکل کو فاشزم کہنا صحیح نہیں ہے۔ اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ مغربی فلسفے میں جو انسان موجود رہا ہے، نہ چاہتے ہوئے بھی وہ فاشزم سے نجات نہیں حاصل کر سکتا تو پھر کیا کوئی ایسا انسان ہے جو فاشزم سے چھٹکارا حاصل کر لے؟ دریدائی تشریح کے مطابق ایسا انسان ''موجود'' ہی نہیں ہے، ''موجودگی'' خود فاشزم سے عبارت ہے۔ کیا موجودگی کی کوئی ایسی شکل ہے جس میں فلسفیائے ہوئے انسان کے برعکس کسی ایسے انسان کی جانب متوجہ کیا جا سکے جسے فاشزم کے حصار میں نہ لایا جا سکتا ہو؟ مابعد جدید مفکر بالخصوص دریدا ایسے کسی انسان کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ کیا ایسا نہیں لگتا کہ یہ خیال اپنے آپ میں فاشسٹ ہے؟ میرا خیال ہے کہ ہائیڈیگر کو اس نظر سے دیکھنا درست نہیں ہے، جس نظر سے دریدا اسے دیکھنا چاہتا ہے۔ اگر ہائیڈیگر کے فلسفے میں انسان اپنی نیم فوق تجربی حیثیت میں باقی تھا جسے دریدا نے دریافت کر لیا تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہائیڈیگر کسی ایسے انسان کی

بنیاد رکھ رہا تھا۔ ہائیڈیگر کے فلسفے میں انسان پرستی کے عنصر کا 'موجود' رہنا ہائیڈیگر کی توقعات کے برعکس ہے۔ ہائیڈیگر تفکری انسان کو لامرکز کر رہا تھا۔ ہائیڈیگر کے فلسفیانہ پروجیکٹ کو اس کی نیت میں دیکھنا صحیح ہے، نہ کہ یہ کہ ہائیڈیگر کے فلسفے کے نتائج کو دوسرے فلسفیانہ قضایا کی روشنی میں پرکھا جائے۔ میرے خیال میں انسانی سبجیکٹ کی تشکیل پذیری کا سوال دریدیائی لاتشکیل سے قبل ہی مارکس اور اینگلز اٹھا چکے تھے۔ ان کے اذہان میں ظہور پذیر ہوتے ہوئے انسان کی ایک شکل موجود تھی، جو بورژوا سماج میں ''عملی'' اور حقیقی'' کے تقاضوں کی تکمیل کرے گا اور مابعد بورژوا سماج میں ان تمام اقدار سے نجات حاصل کرنے کی جانب مائل ہوگا جو فوق تجربی انسان کی قائم کردہ بے ہودہ فوقیتی ترتیب پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ایک ایسا انسان جو کبھی بھی اس شکل میں ''موجود'' نہیں ہوسکتا جس شکل میں بورژوا انسان ''موجود'' ہوتا ہے، یعنی جو فوق البشر ہو، اپنے ذہن سے مقولات تراشتا ہو۔ مابعد جدیدیت واضح کرتی ہے کہ عہدِ حاضر کا بحران اس انسان کا بحران ہے، جو خود کو ''مکمل'' خیال کرتا ہے۔ مابعد جدید مفکر فوق تجربی انسان کا شیرازہ بکھیرتے ہوئے انسان سے متعلقہ ہر قدر کو تہس نہس کرتے گئے۔ انتہائی اہم نکتہ یہ ہے کہ فرانس کی 'اعلیٰ' زندگی کو ذہن میں رکھ کر کسی ایسی آفاقی تھیوری کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی جو 'تیسری دنیا' کے استحصال زدہ اور ظلم کا شکار انسان کی حقیقی ماہیت سے عدم مطابقت رکھتی ہو۔ دریدا چیکوسلواکیہ میں فلسفے پر لیکچر دینے کے لیے جایا کرتا تھا۔ وہاں اسے گرفتار کرلیا گیا۔ بعدازاں فرانس کے صدر **Francois Mitterrand** نے چیکوسلواکیہ کی حکومت سے مذاکرات کرکے دریدا کو رہا کرایا۔ ''ساختیاتی تاریخ'' کی پہلی جلد میں **Dosse** نے **Alain Renaut** کے بیان کردہ اس قصے کو اسی کے اقتباس کی شکل میں پیش کیا ہے۔ **Renaut** کہتا ہے کہ ''سیمینار کے دوران دریدا نے کہا کہ وہ [اس واقعے کے بعد] کافی تکلیف میں مبتلا رہا ہے کیونکہ اس نے بحیثیت ایک فلسفی اپنی تمام زندگی فلسفیانہ ہیومن ازم کی ڈی کنسٹرکشن کرنے اور یہ کہنے میں صرف کردی ہے کہ مصنف کا خیال اور ذمہ داری نام کی کوئی چیزیں موجود نہیں ہیں۔ ایک دن [دریدا] کو چیکوسلواکیہ کے پولیس سٹیشن پر ننگا کردیا گیا۔ اسے تسلیم کرنا پڑا کہ یہ انسانی حقوق کی خلاف ورزی ہے'' (ص، ۲۷۱)۔ **Renaut** مزید لکھتا ہے کہ دریدا کو اس امر کا اظہار کرنا پڑا کہ وہ اپنے علمی پروجیکٹ کے حوالے سے ''انتہائی

بے چین کر دینے والی صورتحال میں مبتلا رہا ہے'' (ایضاً ص، ۱۷۲)۔ اس طرح دریدا صرف 'ننگا' کیے جانے پر اپنے ہی پروجیکٹ کو شک کی نظر سے دیکھنے لگا۔ ہمارے لیے کسی بھی ایسے پروجیکٹ کی اہمیت کن نکات کی بنیاد پر ہو سکتی ہے؟ سامراج نے انٹرنیشنل جیلیں بنا رکھی ہیں جن میں مسلمانوں کو انتہائی بے رحمی سے ڈال دیا جاتا ہے۔ یہ سب دریدا کے عہد میں بھی ہوتا رہا ہے، لیکن اس نے کبھی ان کے لیے آواز نہ اٹھائی۔ اسے سامراج کے ہاتھوں دہشت گردی کا شکار انسان کبھی دکھائی نہ دیا۔ لیکن جب اسے ننگا کیا گیا تو اسے وہ ہیومن ازم یاد آ گیا جسے اس نے کبھی تسلیم ہی نہ کیا تھا۔ ذات کو تکلیف پہنچی اسے ''انسانی حقوق'' یاد آ گئے۔ جب انسان ہی نہیں تو پھر انسانی حقوق کیسے؟ راقم نے ان نکات پر کئی بار زور دیا ہے کہ کسی بھی تھیوری کو قبول کرنے سے پہلے اس کے ظہور کے پسِ منظر کو جاننا ضروری ہے۔ میں نے کتاب کے تیسرے باب میں جدلیات اور مابعد جدیدیت کا تقابلی جائزہ پیش کرتے ہوئے مابعد جدیدیت کو انسان کے التوائی فلسفے کے پیشِ نظر مسترد کرتے ہوئے اس انسان کی اہمیت پر زور دیا ہے، جو ''حقیقی'' اور ''عملی'' ہو، جو ''مکمل'' نہیں بلکہ اپنے فکر و عمل سے نہ صرف سماج بلکہ خود کو بھی خلق کرتا ہے۔

کتاب کا چوتھا باب کئی حوالوں سے دلچسپ ہے۔ اس باب میں دریدا کی لاتشکیل کا مغربی فلسفے کے ساتھ تعلق کا تجزیہ پیش کرنے کے علاوہ فلاطینوس کی متصوفانہ فکر سے تقابلی جائزہ بھی پیش کیا ہے۔ متصوفانہ رویے میں ''مطلق حقیقت'' سے وصل کی خواہش اسے اس سطح پر لے آتی ہے جب صوفی اور فاشسٹ میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ مثال کے طور پر فاشسٹ اقدار کی شکست و ریخت کرتا ہے، ظلم و دہشت مسلط کرتا ہے۔ صوفی وصل کی خواہش لیے حالتِ استغراق میں ان اقدار کی 'نفی' کرتا ہے، جن کو فاشسٹ اپنے عمل سے ریزہ ریزہ کرتا ہے۔ صوفی ایسے وقت بورژوا آئیڈیالوجی کا ساتھ دیتا ہے جب کمزور کے ساتھ کھڑا ہونا زیادہ ضروری ہے۔ صوفی کے لیے کہیں بھی لازمیت کا سوال جنم نہیں لیتا۔ واضح رہے کہ میں نے متصوفانہ فکر کی اس شکل کی تنقید پیش کی ہے جو مغربی فکر میں فلاطینوس کو افلاطون اور پارمینائیڈز وغیرہ سے ودیعت ہوئی۔ انسان کی لامرکزیت کا نکتہ اس باب میں بھی زیرِ بحث آتا ہے۔

میں شناخت کا قضیہ کئی جگہوں پر اٹھا چکا ہوں۔ پانچویں باب میں شناخت اور اس کے مائیکرو تھیوری پر اثرات کے حوالے سے بحث کی گئی ہے۔ جس طریقے سے یہودیوں نے خود

کو عدمِ شناخت کے مقولے کے طور پر پیش کیا، اس سے بیسویں صدی میں بدترین فرقہ دارائیت نے جنم لیا۔ تھیوڈور اڈورنو کے فلسفیانہ اور جمالیاتی پروجیکٹ میں عدمِ شناخت کے قضیے کی نوعیت سیاسی تھی۔ اس کو جس شدت سے پیش کیا گیا، اس سے کافی حد تک مائیکرو کی سیاست کو فروغ حاصل ہوا۔ میرا مطلب یہ نہیں کہ اڈورنو مائیکرو سیاست کی تبلیغ کرتا رہا ہے، بلکہ اڈورنو کا آفاقیت کو ناممکن تصور کرنا اور تھیوری اور عمل کے سوال کو تاریخی عمل کی لازمیت قرار دینا اس کے فلسفے کو مائیکرو سیاست کے قریب تر لے گیا۔ اڈورنو کا عدمِ شناخت کا قضیہ خالصتاً فلسفیانہ نوعیت کا تھا، لیکن اس کی نوعیت تجریدی نہ تھی۔ اڈورنو ایک مادیت پسند فلسفی تھا۔ اس کی غلطی یہ تھی کہ مارکسی فلسفے کے اہم نکات کو مستعار لیا لیکن لوکاش کے موضوعی اور معروضی شناخت کے کلیت کی نمائندگی کرنے والے پروجیکٹ کو ناممکن تصور کرتے ہوئے یہودیوں کی شناخت پر تمام تر توجہ مرکوز کر دی۔ وقت گزرنے کے ساتھ یہودیوں کی عدمِ شناخت جو ہیگلیائی فلسفیانہ مقولات تلے "دب" گئی تھی، وہ خود ہیگل کے شناخت کے مقولے کی نمائندگی کرنے لگی۔ لہٰذا جبر کی جو شکل ہٹلر کے دہشت پسند عمل میں دکھائی دی جسے ہیگلیائی فلسفے کے حقیقی چہرے سے تعبیر کیا گیا، وہ ۱۹۶۰ء کے بعد اس سے بدترین شکل میں سامنے آئی۔ ہٹلر نے جو کچھ یہودیوں کے ساتھ کیا، یہودیوں اور مسیحیوں کے الحاق سے اس سے کچھ زیادہ ہی مسلمانوں کے ساتھ کیا جا رہا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اڈورنو کا عدمِ شناخت کا جمالیاتی پروجیکٹ درست ہو سکتا ہے، مگر علمیاتی اور اس کے نتیجے میں عملی طور پر عدمِ شناخت کے ساتھ آنکھ مچولی کی انسانیت کو بھاری قیمت ادا کرنا پڑی۔

چھٹے باب میں سماج اور محنت کشوں کے درمیان تعلق کا تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔ کوئی 'نفیس' قسم کا انسان یہ سوال کر سکتا ہے کہ فلسفیوں کے ساتھ مزدور کو کھینچنے کی کیا ضرورت تھی؟ کوئی 'اعلیٰ' قسم کا ادیب' بھی یہ پوچھ سکتا ہے کہ اس کے مقابلے میں مزدور کی کیا اہمیت ہے؟ میرے نزدیک مزدور ہی ایسا انسان ہے یا فلسفیانہ زبان میں ایسا مقولہ ہے جسے نظر یا یہ نہیں جا سکا۔ ادیب و شاعر بطورِ مصنف اپنی موت آپ مر چکے ہیں۔ مابعد ساختیاتی مفکروں نے فلسفیانہ سطح پر ان کا جنازہ نکال کر رکھ دیا ہے، جس ماورائی موجودگی کے یہ دعویدار تھے اس موجودگی کو ہی چیلنج کر دیا گیا۔ جس معنی کا ماخذ اور منبع ہونے کا یہ ڈھنڈورا پیٹتے تھے اس کی دھجیاں بکھیر دی گئیں۔

بیشتر اس اہل بھی نہیں کہ اپنی بکھری ہوئی دھجیوں کو دیکھنے کا وژن بھی رکھتے ہوں۔ مابعد ساختیاتی مفکروں کو محنت کشوں کی جانب سے ہمہ وقت چیلنج درپیش رہتا ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ محنت کشوں کے لیے تفکر سے زیادہ عمل کا سوال اہم ہے۔ مابعد ساختیاتی مفکروں نے زبان کے اندر حوالہ جاتی نکتے کو سائن کی بنیاد پر چیلنج کیا۔انھوں نے یہ دکھایا کہ سائن کسی خارجی سچائی کو منعکس نہیں کرتا جس کی خود کو ماورائی موجودگی پر فائز مصنف تخفیف کرتا ہے۔ماورائی مصنف تو خود التوا میں ہے۔لیکن مابعد ساختیاتی مفکروں کا یہ التوا کا فلسفہ محنت کشوں کی صحیح نمائندگی نہیں کرتا۔محنت کش سماج کو اپنے عمل سے تعبیر کرتا ہے۔فرض کریں کسی کارخانے میں کئی محنت کش کام کررہے ہیں۔ایک مزدور دوسرے سے کہتا ہے کہ وہ اس کی طرف ایک مشین پھینکے۔ اس فقرے کی بنیاد پر کسی ناول پر سائن تھیوری کا اطلاق کر کے معنی کو التوا میں رکھا جاسکتا ہے۔ ناول میں کبھی بھی اس کی تعمیل کا سوال پیدا نہیں ہوسکتا، مگر عملی سطح پر مشین کو ایک سے دوسرے جگہ پہنچایا جاسکتا ہے۔محنت کش کا فقرہ ہے کہ اسے مشین دی جائے۔محنت کش کا حوالہ مشین ہے۔دوسرا محنت کش آگے بڑھتا ہے اور مشین اس کو تھما دیتا ہے۔لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں ''حوالہ'' نہ صرف ''موجود'' ہے بلکہ مادی شکل میں اظہار بھی پا رہا ہے۔اس حقیقت کے پیشِ نظر میں نے یہ ضروری سمجھا کہ سماج کی تخلیق میں محنت کے کردار کی اہمیت کو واضح کیا جائے۔سماج کو محنت کش خلق کرتا ہے، محنت کش کے بغیر سماج بن ہی نہیں سکتا۔اس حوالے سے اعلیٰ سے اعلیٰ خیالات کا حامل شخص محنت کشوں کا محتاج ہوتا ہے۔لیکن جب محنت کش سماج کو خلق کرتا ہے تو وہ خود سماج سے بیگانہ ہوجاتا ہے۔بیسویں صدی کے آغاز میں سرمایہ داری نظام کی جو شکل بنی اس میں محنت کش اپنی ہی سرگرمی سے بیگانہ ہوگیا۔بڑھتی ہوئی تکنیکی ترقی سے انسان کی ذات میں فتق کے قضیے نے شدت اختیار کرلی۔ایسا ہونا یقینی تھا۔اشیا جو نسان کے اپنے ہاتھ کی پیداوار ہوتی ہیں، جب اس کے لیے بیگانہ ہوجاتی ہیں تو اس کی وحدت بکھر جاتی ہے۔اشیا کی تخلیق کے دوران انسانوں کے مابین رشتے کی جگہ اشیا کے مابین رشتہ لے لیتا ہے۔اس پسِ منظر میں کتاب کے آخری باب میں بُعد (Reification) کے اس عمل پر مارکس اور لوکاش کے فلسفے کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔میں نے اس باب میں لوکاش، ہیگل اور مارکس کے فلسفوں کی روشنی میں بیگانگی سے نبرد آزما ہونے کی کوشش کی ہے۔اسی باب میں ہائیڈیگر اور دریدا کے

فلسفوں کا جائزہ بھی پیش کیا گیا ہے۔لوکاش نے بُعد سے نبرد آزما ہونے کے لیے 'تھیوری' اور 'عمل' کی جدلیات وضع کی۔ مارکسی فکر میں یہ پہلو نیا نہیں تھا۔تھیوری اور عمل کی جدلیات لینن کے سیاسی فلسفے کی خصوصیت تھی،لوکاش نے معیشت، فلسفہ، سیاست اور تاریخ کے امتزاج سے مارکسی فلسفے کو نئی جہت عطا کی۔ان تفاصیل کے علاوہ یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ میں نے اس کتاب میں فلسفہ، سیاست اور معیشت کو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر کے پیش نہیں کیا۔ میرے خیال میں ان سب کا آپس میں گہرا تعلق ہے۔اس تعلق کی نوعیت دریافت کرنا ضروری ہے۔مثال کے طور پر میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ فلسفے میں دہشت گردی کے عناصر موجود ہوتے ہیں۔لیکن ان عناصر کو فلسفے سے ختم نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ فلسفہ ان عناصر کو منعکس کرتا ہے۔انعکاس سے میری مراد یہ کہ اس میں ان عناصر پر غالب آنے کا رجحان بھی پایا جاتا ہے، اس رجحان سے تضادات کی شدت میں اضافہ ہوتا ہے۔

میں نے اس کتاب میں تاریخی حقائق کے ساتھ ساتھ اپنے عہد میں رونما ہونے والے واقعات کی تفصیل رقم کرنی کسی حد تک ضروری سمجھی ہے، لیکن یہ تفصیل صحافیانہ سطح کی نہیں، جہاں ایک واقعے کے حقائق کا علم نہیں ہوتا، لیکن اس سے اگلا واقع اس کی جگہ لے لیتا ہے۔نہ ہی محض واقعات کی گنتی کرنا مقصود تھا۔میرے نزدیک دہشت گردی کا واقع کوئی ''شے بالذات'' نہیں ہے، جسے جانا نہین جاسکتا، اس کے مخصوص محرکات ہوتے ہیں، یہ ناقابلِ تحلیل تضادات کا اظہار ہوتا ہے اور دوسری طرف سامراج اس قسم کے واقعات کا ارتکاب کرا کے اپنے مقاصد حاصل کرتا ہے۔عہدِ حاضر کی دہشت گردی کوئی ایسا تضاد نہیں ہے، جو کہیں باہر سے ٹپک رہا ہے، یہ تضاد خود سامراجی قوتوں کے بطون سے جنم لے کر پرورش پا رہا ہے۔

میرے ذہن میں یہ سوال نائن الیون کے بعد سے ہی گردش کر رہا تھا کہ کیا دہشت گردی کی کوئی فلسفیانہ بنیادیں ہوسکتی ہیں۔ سامراجی ذرائع ابلاغ اسلام اور دہشت گردی کا تعلق جوڑنے کے لیے قرآن سے مختلف آیات پیش کرتے تھے، جن میں متخالف آئیڈیالوجی پر عمل پیرا لوگوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔لیکن سامراج ذرائع ابلاغ اور دانشوران آیات کو تاریخی تناظر میں پیش نہیں کرتے، بلکہ ان کی حیثیت کو آفاقی سمجھتے تھے۔میں جانتا تھا کہ نئے اور پرانے عہد نامے میں اس طرح کی کئی آیات ہیں جن میں دوسرے مذاہب کی پیروی

کرنے والوں کی قتل و غارت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔لیکن میرے پیش نظر محض اس قسم کے غیر مبہم بیانات ہی نہ تھے، میں ان فلسفیانہ بنیادوں کی تلاش میں تھا جن میں واضح احکامات تو نہیں مگر علمی و منطقی لبادے میں ایسے مقولات موجود ہیں جو''دوسری'' آوازوں کو اپنے جبری تفاعل سے خاموش کر دینا چاہتی ہیں۔ یہ خاموشی صرف تعلیمی یا دیگر اداروں کے ذریعے ہی نہیں بلکہ ان میں ''طاقت کا کھیل'' کارفرما ہے۔تھیوڈور اڈورنو کی ''روشن خیالی کی جدلیات'' اور اس کی ''منفی جدلیات'' کے مطالعے سے کچھ قضایا کو سمجھنے میں مدد ملی، اڈورنو نے مسیحی 'ہٹلر' کی برپا کی گئی بربریت کو ہیگلیائی فلسفے کی مسیحی جہت کا عملی اظہار کہا۔اینگلز اس سے قبل ہی ہیگلیائی فلسفے کے 'مطلق' کی شکل میں مختتم ہونے کے دعوے کو ثابت کر چکا تھا۔ دریدا نے بھی اپنی کتاب ''تقریر اور مظہر'' میں اینگلز کے اسی فقرے کو مختلف اصطلاحات استعمال کرتے ہوئے واضح کیا کہ ''مطلق علم ایک طرح کا مختتم عمل ہے لیکن یہ تاریخ کا خاتمہ نہیں ہے''(ص، ۱۰۲)۔علم کے اختتام کا مطلب یہ تھا کہ وہ مقولات جن میں علم کی ارتقا شدہ شکل کو تصور کر لیا گیا ہے، اسی میں ہر حقیقی مشکل کا حل دریافت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔لہذا سامراجی دانشوروں نے واضح نظر آنے والے اقتباسات کو اپنے نظریے کی حمایت کے لیے استعمال کیا مگر فلسفے کے مختتم ہونے کے اس عمل کو نہ دیکھ سکے جس میں ہر طرح کا حل تلاش کرتے رہے۔

میں یہاں پر یہ بھی عرض کر دوں کہ جن موضوعات کا مختلف ابواب میں تنقیدی تجزیہ پیش کیا گیا ہے، اس میں نتیجے کو بھی ملحوظِ خاطر رکھا گیا ہے لہٰذا کتاب کے آخر میں الگ سے کوئی نتیجہ نکالنے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ آخری باب مارکسی فلسفے کی رو سے ان تمام سوالات کو حل کرنے کی کوشش کی ہے جو پوری کتاب میں اٹھائے گئے ہیں۔دریدا خود یہ تسلیم کر چکا تھا کہ ''مارکس کے بغیر کوئی مستقبل نہیں ہے۔''عہدِ حاضر میں ایک ''متعین'' قدم کی ضرورت ہے جس کا معقول حل لوکش کی فلسفے میں موجود ہے۔

اس کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کا ارادہ تھا:ایک جو فلسفہ علمیات میں دہشت پسندی کے عوامل کو دریافت کرے اور دوسرا جو مغربی فلسفہ جمالیات میں دہشت سے ہم آہنگ ہونے والے رجحانات کو عیاں کرے۔ دوسرے حصے میں مغربی جدیدیت سے تعلق رکھنے والے فاشسٹ شعرا اور ادیبوں کے فاشزم کو عیاں کرنا تھا۔ میں نے ان دونوں رجحانات سے متعلق

تجزیات کو ایک ہی کتاب میں شامل کرنے کا ارادہ ترک کر دیا۔ وجہ یہ تھی کہ کتاب کافی ضخیم ہو جاتی۔ فلسفے کی کتاب کا اتنا ضخیم ہو جانا شاید اُردو کے قاری کی طبع پہ گراں گزرتا۔ اس لیے جمالیاتی فاشزم پر اپنے تجزیات کو ایک الگ کتاب کی شکل دے دی ہے جو عنقریب قاری کے ہاتھوں میں ہوگی۔

میں نے اس کتاب میں جن فلسفیوں کے اقتباسات پیش کیے ہیں، ان کو واوین میں رکھا ہے اور اصل ماخذات کی فہرست کتاب کے آخر میں پیش کر دی ہے۔ اس کے باوجود اگر کوئی حوالہ نہ دیا گیا ہو تو میری قارئین سے یہ گزارش ہے کہ اس کمی کی جانب توجہ مبذول کرائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں تصحیح کر لی جائے۔

بنیادی تضادات

اکیسویں صدی کے آغاز میں ہی مسیحی و یہودی دہشت گرد سامراج ظلم و بربریت کی انگنت مثالیں رقم کر کے انسانیت کو بربادی کی جانب گھسیٹ چکا ہے۔ مسیحی، صیہونی اور ہندو سامراج نے مذہبی رجعت پسندوں کو ساتھ ملا کر، متضاد مفادات کا واویلا کرتے ہوئے، مخالف مذہبی رجعت پسندوں سے جنگ چھیڑ رکھی ہے۔ رجعت پسندوں کی ایک قسم اپنی جہالت کی وجہ سے نظریاتی سطح پر اس حد تک دیوالیہ پن کا شکار ہو چکی ہے کہ اب اپنے دفاع کے لیے دلائل تلاش کرنے سے قاصر ہے بلکہ یوں کہنا زیادہ بہتر ہے کہ ان کا دفاعی پوزیشن پر آنا ہی ان کی نظریاتی موت کے مترادف ہے۔ مسیحی، یہودی اور ہندو سامراج نے دہشت پسند سامراجیت کی بقا کی خاطر نوعِ انسانی کو گزشتہ تاریخی ادوار کی طرح ایک بار پھر ظلم و بربریت کے گھناؤنے کھیل میں دھکیل دیا ہے۔ قابلِ غور امر یہ ہے کہ انسان پر مسلط کی گئی دہشت و بربریت کے یہ مظاہر خلائی آئیڈیالوجی کے پیدا کردہ نہیں بلکہ انسانوں کے مابین ٹھوس تعلقات کے نتیجے میں جنم لینے والے معاشی سماجی اور سیاسی تعلقات کا اظہار ہیں جنہیں اپنی حقیقی چالوں کو مخفی رکھنے کی خاطر سامراج ''مستند افکار'' کا ڈھیر تیار کر کے ان کی ترسیل کو مؤثر بناتا ہے۔ حقیقت میں یہ سرمایہ داری نظام کی باطنی منطق کا لازمی نتیجہ ہیں۔ ''گھناؤنے مستند افکار'' اس نظام کا بالائی اظہار ہیں۔ جو اس جمود سے ہم آہنگ ہوتے ہیں، جس جمود کو حرکت عطا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، یہ جانے بغیر کہ حرکت اس کا وصف ہی نہیں، حرکت اس کے باطن میں مخفی مہلک جراثیم کی موت ہے، لیکن یہ ان کو خود سے الگ متصور کر کے دہشت سے تعبیر کرتا ہے۔ حرکت ان جراثیم کو نمایاں کر دیتی ہے، جو اس کا حصہ ہوتے ہیں۔ اس کی حرکت میں

اس کا انہدام پیوست ہے۔

امریکی انتظامیہ کے اعلیٰ عہدیدار سیموئیل پی ہنٹنگٹن نے سرد جنگ کے خاتمے کے بعد تہذیبوں کے تصادم کی ''پیشین گوئی'' کی تھی، لیکن حقیقت میں یہ ''پیشین گوئی'' نہیں تھی، وہ سبق تھا جس کو پڑھانے کی ذمہ داری ہنٹنگٹن کو دی گئی تھی، تاکہ وہ سامراجی رجعت پسندوں اور مذہب پرستوں کے درمیان اس خلیج کو گہرا کر سکے، سامراجیت کے تسلسل کی خاطر، جس کی بنیاد پر، ایک نئی جنگ کا آغاز ہونا تھا۔ ہنٹنگٹن کا مقالہ اس ذہن کی پیشگی تیاری تھی، جس نے سامراجی مقاصد کی تکمیل کے لیے نظری سطح پر راستہ ہموار کرنا تھا۔ بعدازاں اس کا بلا جھجک نعرہ ٹونی بلیئر اور جارج ڈبلیو بش نے 'جمہوری' اور 'اخلاقی' اقدار کے امتیازی خدوخال کی بنیاد پر لگایا تھا۔ سامراج کے یہ دلال یہ وضاحت کرنے سے قاصر تھے کہ اگر ''ریڈیکل اسلام'' کی شکل دنیا کے لیے خطرہ ہے تو پھر دوسری جنگِ عظیم میں مغربی مسیحی ممالک بھیڑیوں کی مانند ایک دوسرے پر کیوں جھپٹ پڑے تھے؟ اس وقت اس تصادم کے محرکات کیا تھے؟ کیا مسیحی سامراج کے درمیان یہ خونخوار تصادم بورژوا اقدار کے مابین تصادم تھا، یا پھر یہ منڈیوں کی تقسیم کی خاطر چند بھیڑیوں میں کھلی جارحیت اور بربریت کا اظہار تھا؟ اگر مسیحیوں کے درمیان یہ خونی یلغار مسیحیت کی بنیاد پر نہیں تھی تو پھر یہ تسلیم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس کے محرکات سامراج کی سامراجیت کو برقرار رکھنے کی کوشش تھی۔ نہ صرف دوسری بلکہ پہلی جنگِ عظیم کا محرک بھی معاشی عوامل ہی تھے۔ پہلی جنگِ عظیم کے بعد سرمایہ داری نظام اپنی اجارہ دارانہ سطح پر پہنچ چکا تھا اور اسی اجارہ داری کو برقرار رکھنے کے لیے سامراجی بھیڑیے خام مال، نو آبادیوں اور اہم جنگی مقامات پر قبضہ کی کوششوں کے نتیجے میں ایک دوسرے پر جھپٹ پڑے تھے۔ قنوطی فکر کے بورژوا مفکروں کے برعکس فریڈرک اینگلز نے بھڑیوں کی اس جنگی روش کو تقریباً چالیس برس قبل ہی بھانپ لیا اور اس کا اظہار ان الفاظ میں کیا تھا کہ ''ایک دوسرے کو ذبح کرنے کے لیے ڈیڑھ سے دو کروڑ مسلح افواج میدان میں اتریں گی۔'' اس سے بھی یہ واضح ہوا کہ حقیقی نزاع کی وجوہ مذہب یا متخالف تہذیبی اقدار نہیں تھیں بلکہ سرمائے کی مطلق العنانیت قائم کرنے کی خواہش تھی جسے سامراجی دہشت گردوں کو جواز فراہم کرنے والے عینیتی فلسفیوں کے سروں کے اندر تلاش کرنا مناسب نہیں بلکہ مارکسی مفہوم میں جنس (commodity)

کے دہرے کردار میں ہی تلاش کیا جاسکتا ہے۔اس کا تجزیہ میں آگے چل کر پیش کروں گا۔
یقیناً ہنگٹن اور دوسرے مغربی سرمایہ داروں کو مسیحی اقدار کے مابین تصادم کا تجزیہ پسند نہیں آئے گا۔ اس کے باوجود یہاں پر ان کی پسند و ناپسند کو بالائے طاق رکھتے ہوئے یہ وضاحت کر دینا ضروری ہے کہ وہ تصادم بھی بورژوازی کے متضاد مفادات کا لازمی نتیجہ تھا،لیکن اس کی بنیاد میں آج کے مغربی دروغ گو نعروں کے برعکس معاشی آئیڈیالوجی کی منطق کارفرما تھی، جسے مخفی رکھنا مغربی بورژوازی کی مستقبل کی چالوں کے لیے ضروری تھا۔مسیحی و یہودی سامراج کا برپا کیا ہوا عہدِ حاضر کا عالمی گھناؤنا تصادم بھی اسی معاشی آئیڈیالوجی کا تسلسل ہے، جسے مذہب اور اقدار کے تصادم میں تبدیل کرنے کی کوششیں محض اس لیے کی جارہی ہیں تاکہ لوگوں کے اذہان میں (جن میں پہلے ہی سے مذہبیت کی غلاظت بھر دی جاتی ہے) ان نظریات کو عام کر دیا جائے تاکہ مسیحی و یہودی سامراج کا انہدام محض افواہ تصور ہو۔ مجھے اس نکتے سے اتفاق ہے کہ مسیحیت میں انگنت مہلک جراثیم پائے جاتے ہیں، جو مسیحی سامراج کو دوام عطا کرنے کے لیے مذہبی جواز تلاش کرتے ہیں۔ سامراجی عمل کے تسلسل کے لیے مسیحیت کا بالائی سطح پر ایسا جواز تلاش کرنا جو سامراجی دہشت گردی کو مذہبیت کی آڑ میں چھپا سکے، بجائے خود ایک دہشت پسندانہ عمل ہے۔ جب کبھی حمل گرانے کے قوانین پاس کرانے کا معاملہ ہوتا ہے تو مسیحیت کی عینکوں سے دیکھنے والے احتجاج کرتے ہیں۔اس کے برعکس لاکھوں انسانوں کے قتلِ عام پر مسیحیت اظہارِ اطمینان کرتی ہے۔
آج کا کم علم مذہب پرست معاشی عوامل کے بطورِ محرک قوت اور اس کی عدم تکمیل کی صورت میں نتائج کی تفہیم سے کلی طور پر قاصر ہے۔ یہ سامراج کے دہشت پسند ایجنڈے کو مذاہب کے درمیان جنگ قرار دے کر سامراج کے حقیقی اہداف کی تکمیل میں ان کا برابر ساتھ دے رہا ہے۔ وہ ان محرکات کی تفہیم سے عاری ہے کہ اسلام اور مغرب کے درمیان جنگ و جدل کا یہ آئیڈیولاجیکل نعرہ سامراج کا تیار کردہ ہے۔ مغربی بورژوازی کوئی بھی نعرہ اس وقت تک استعمال کرتی ہے جب اس نے اسی کی بنیاد پر اپنے مفادات کے حصول کو ممکن بنانا ہو۔
آج اسلام کا نام دہشت گردی سے جوڑا جارہا ہے۔ جب چند برس گزر جائیں گے تو یہی مسیحی دہشت گرد یہ کہیں گے کہ ''اسلام امن کا درس دیتا ہے۔'' مغربی سامراج کہتا ہے کہ ان کی

جنگ ''ریڈیکل سلام'' کے ساتھ ہے۔ ملّا اپنے بیانات میں ان کے اس فقرے سے متصادم نقطۂ نظر اپنانے کی بجائے اسی کی تصدیق کرتا ہے۔ اس طرح مقولاتی اعتبار سے ملّا اور مسیحی و یہودی مذہب پرست ایک ہی فلسفے پر عمل پیرا ہیں۔ اس معاملے میں مسیحی سامراج اور ملّا کے افکار میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ فرق محض یہ ہے کہ مسیحی سامراج، جو حقیقی معنوں میں دہشت گرد ہے، مسیحیت کا تحفظ بھی کرتا ہے۔ اس عمل میں ملّا اس کا ساتھ دیتا ہے، جبکہ مسلمانوں کو دفاعی سطح پر لا کھڑا کرتا ہے۔ سامراج کے پاس ''تخالف'' کی شکل میں ایک ایسا فلسفیانہ مقولہ ہے، جسے وہ منسوب تو دوسروں سے کرتا ہے، مگر حقیقت میں یہ مقولہ اس کا اپنا تخلیق کردہ ہے۔ اس مقولے کی تخلیق مرکزیت کے اس فلسفے کی مرہونِ منت ہے، تخالف جس کی سرشت میں پیوست ہے۔ تخالف کا ابھرنا، تضاد کو پیدا کرنا، اس کی اپنی خصوصیت ہے۔ لیکن اس تخالف کی یہ جہت کامیابی سے اس وقت ہمکنار ہو سکتی ہے، جب یہ سامراجی مرکزیت کے حصار کو توڑتی ہوئی اس سے ماورا ہو جائے۔ جب تک تخالف تفکری مرکزیت کا ساتھ دیتا رہے گا، سامراجی مرکزیت برقرار رہے گی۔ تخالف کو تخالفِ محض کی خاطر تخالفِ محض کا ایک الگ نظام تشکیل دینا ہے، جس مرکزیت سے محض تفکری سطح پر الگ نہ ہو جائے، جو کہ ممکن نہیں ہے، بلکہ اسے حقیقی مرکزیت سے جنم لینے والے تخالف کو منہدم کر کے اسے غیر تخالف میں تبدیل کرنا ہے۔ یہی اس کی خود مختارانہ حیثیت کی جانب قدم ہو سکتا ہے۔ اگر تاریخ کے گزشتہ ادوار کی مانند آج بھی سامراج اور مذہب پرستوں میں مکمل الحاق پایا جاتا ہے تو پھر یہ سوچنا ضروری ہو گیا ہے کہ کن لوگوں کو اپنے راستے الگ کر لینے چاہیں؟ ان لوگوں کو جن کو سرمایہ داری اور مذہب کی مشترکہ آئیڈیالوجی کی مذبح پر قربان کر دیا جاتا ہے؟

عہدِ حاضر کی مسیحی و یہودی دہشت گردی مغربی سامراج کے تسلسل یا عدم تسلسل کا لازمی نتیجہ ہے۔ سامراج ایک ایسا 'نام' ہے جس میں سے دہشت گردی پھوٹ رہی ہے۔ سامراجی مشینری نے جہاں جدیدیت اور مابعد جدیت جیسے نظریات متعارف کرائے تو وہاں محض اپنے وجود کی بقا کی خاطر دہشت گردوں کو جنم دیا۔ دہشت گردی کو مزاحمتی قوتوں کے اعمال میں نہیں خود سامراج کے وجود میں تلاش کرنا ضروری ہے، جس میں مغربی لبرل جمہوریت کی نمائندگی کرتی ہوئی مغربی ریاستوں کی ان اشکال کا تجزیہ پیش کرنا ضروری ہے جو اپنے وجود کو قائم

رکھنے کے لیے دہشت گردی کو دوام عطا کرتی ہیں۔ سامراجی ریاست کا دہشت گردی سے وہی تعلق ہے جو مغربی فلسفے میں عقل کا غیر عقلی فلسفوں سے رہا ہے۔ بالخصوص وہ فلسفے جن میں عقلیت اپنی کمزوری کو چھپانے کی خاطر غیر عقلیت کو خود سے باہر تصور کر لیتی ہے۔ حقیقت میں یہ عقلیت کا بحران ہے، وہ خلا اور تضاد ہے جسے عقلیت، غیر عقلیت سے منسوب کرتی ہوئی اس کی تحلیل کرنا چاہتی ہے۔ دہشت گردی سامراج کے وجود سے باہر کوئی وجود نہیں رکھتی۔ اس کی اپنی کوئی الگ شناخت نہیں ہے۔ یہ اس کل 'ساخت' کا حصہ ہے، جو ساخت میں رہتے ہوئے اس سے تضاد میں آ جاتا ہے۔ لیکن اس تضاد کی نوعیت ایسی نہیں کہ جو سرمایہ داری منطق سے غیر ہم آہنگ ہو سکے۔ اس کی نوعیت ایسی ہے کہ یہ ہمہ وقت سرمایہ داری ساخت کا حصہ بنا رہتا ہے۔ ریاست دہشت گردی کو محض اپنے مفاد کے لیے استعمال کرتی ہے۔ اس کا کردار اس اعتبار سے فیصلہ کن نہیں ہے کہ یہ اپنی آزادانہ حیثیت کی بنیاد رکھ سکے۔ عہد حاضر کی دہشت گردی امریکی سامراج کی کوکھ سے جنم لیتی ہے۔ یہ امریکی سامراجی ریاست کا لازمی جزو ہے۔ کشمکش یا تضاد قطعی طور پر ایسا تخالف نہیں ہوتا جو فیصلہ کن حد تک اپنے الگ وجود کا اثبات کرا سکے۔

تاریخ کے ہر گزرے ہوئے دور کی طرح ہم آج بھی یہ دیکھ رہے ہیں کہ دہشت گرد امریکی و مغربی سامراج سچ اور جھوٹ، آزادی اور غلامی، دہشت گردی اور جہاد انسانی حقوق کی تنسیخ یا توثیق، حاکم اور محکوم کے تعلق کی نوعیت، قومی و طبقاتی مفاد کا متفرق تعلق اور استحصال پسند اور استحصال زدہ کے رشتے کی نوعیت وغیرہ کو اپنی اس فلسفیانہ بصیرت کے تحت حتمی معنی عطا کر رہا ہے، ایک ایسا معنی جس میں اس کے وجود کی حتمیت کو کوئی چیلنج درپیش نہیں ہوتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ سامراجی فلسفے میں اقدار کی حتمیت کا رجحان غالب ہے، سامراج محض ان اقدار کا دوام یا ان اقدار کو جنم دینا چاہتا ہے جن سے اس کی بقا کو کوئی خطرہ درپیش نہ ہو۔ صارفی کلچر نے اقدار کے مسئلے کی نوعیت کو دھندلا دیا ہے۔ اب نئی اقدار کا ظہور سرمایہ داری منطق سے ہم آہنگ ہی رہتا ہے۔ انفرادیت یا پھر مائکرو کے نقطۂ نظر سے سامراج آزادی پسند واقع ہوا ہے۔ مائکرو سے متعلق بیشتر اقدار، کلیت کے رجحان کی عکاسی نہیں کرتیں مگر اس کے باوجود ان اقدار سے اسے کوئی خطرہ نہیں ہے۔ آخری تجزیے میں مائکرو کی ہر شکل مرکز بہ مائل کلیت کے تابع ہے۔ لہٰذا کلیت کی یہ شکل نئی ضرور ہے جس کا کردار ظاہری سطح پر فتق کی نمائندگی تو کرتا

ہے، مگر اپنے جوہر میں یہ کلیت کے تابع ہے۔ یہ کلیت اس کلیت کے مماثل نہیں جو لوکاش کی تھیوری اور عمل کی جدلیات میں متشکل ہوتی ہے۔ یہ اس مفہوم میں کلیت ہے کہ یہ صرف کلیت کا تقاضا کرتی ہے۔ کلیت کی تکمیل کے لیے خود کو وسعت دیتی ہے۔ لیکن اس کی توسیع کا کوئی امکان نظر نہیں آتا۔ نظری اور عملی سطح پر یہ ایک بند گلی میں پہنچ چکی ہے۔ مائکرو کلیت کے حوالے سے اس کی خواہش حتمی نوعیت کی ہے، لیکن نکتہ یہ ہے کہ سامراجی فلسفیانہ مقولات حقیقی کلیت کی نمائندگی کرنے سے معذور ہیں۔ کلیت کا یہی رجحان ہے جو سامراجی ہیئتی مقولات کی گرفت سے باہر رہتا ہے۔ اس کو زیر کرنے کی کوشش سماج میں متضاد رجحانات کو جنم ہی نہیں دیتی، ان کی شدت میں اضافہ بھی کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ حقیقی اور عملی سطح پر ہی نہیں، فلسفیانہ اعتبار سے بھی دہشت گردی اس نظام کے باطن سے جنم لیتی ہے جس میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں۔ اگر دہشت گردی کے رجحان کو نظریایہ جائے تو بآسانی یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ ایک ایسی کشمکش یا تضاد ہے، جو حقیقی سطح پر سرمایہ داری بربریت اور نظری سطح پر ایک ایسے فلسفیانہ 'تضاد' کی شکل اختیار کرتی ہے، جس کا سرمایہ داری یا فلسفیانہ مقولات سے الگ کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ عملی سطح پر اس تضاد کی تحلیل کے لیے فوج، پولیس، اور خفیہ ایجنسیاں عمل آرا ہوتی ہیں، نظری سطح پر یہ اس غیر عقلیت کی نمائندگی کرتا ہے، جو عقلیت سے الگ نہیں اس کی خصوصیت ہے۔

سامراجی ریاست کا کردار مغربی معیشت میں سامراج کے مفادات کے پیشِ نظر انتہائی اہم رہا ہے۔ سرمایہ داری نظام کا یہ وصف ہے کہ اس میں پیداوار ایک خاص نکتے تک انتہائی تیز رفتاری سے ترقی کرتی ہے اور اس پیداوا کی کھپت کے لیے منڈیوں کی تلاش ایک اہم مسئلہ بن جاتی ہے۔ پیداوار کے اسی عمل میں ہوتا یہ ہے کہ مزدور طبقے کی تعداد میں اسی شدت سے اضافہ ہوتا رہتا ہے جس شدت سے سرمایہ دار زیادہ منافع کماتا رہتا ہے۔ مارکسی معاشی فلسفے کے مطابق سرمایہ داری نظام میں وہ انقلاب آفریں عوامل پائے جاتے ہیں جن کی بنیاد پر یہ نظام پیداوار در پیداوار کے عمل سے گزرتا رہتا ہے۔ سرمایہ داری نظام کی حقیقی روح منافع کا حصول ہے۔ منافع کے حصول کی خواہش کسی شخص کے سر کے اندر جنم نہیں لیتی بلکہ اس عمل کے تمام تر ضروری عوامل اس کے طریقۂ پیداوار میں پائے جاتے ہیں۔ ذرائع پیداوار کو منافع کے حصول کی خاطر ہی ترقی دی جاتی ہے۔ ترقی کے اس عمل میں پیداوار میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، یعنی یہ

عمل مسلسل حرکت کی حالت میں رہتا ہے، اس حرکت کے دوران جب ایک مرحلہ طے ہو جاتا ہے تو اگلے مرحلے کی جانب بڑھتے ہوئے گزشتہ مرحلے کی پیدا کردہ اقدار اگلے لمحے سے تضاد میں آجاتی ہیں۔ تاہم اس متحرک عمل کو اس بات سے کوئی غرض نہیں ہوتی کہ انسانی شعور نے کوئی منزل طے کی ہے یا نہیں۔ لیکن یہ سارا عمل آزادانہ ہوتے ہوئے بھی انسانی سرگرمی کے ذریعے طے پاتا ہے۔ یہ پرولتاریہ کی سرگرمی کا نتیجہ ہے لیکن اس سرگرمی میں شمولیت اس کی اپنی مرضی سے نہیں ہوتی یہ اس کی جبلی احتیاج کی وجہ سے ہے۔

سرمایہ داری نظام کی اسی انقلابیت کی وجہ سے اس کی حرکت میں وسعت پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اسی لیے سرمایہ داری نظام کا حرکتی پہلو ہر طرح کی قانونی بندشوں کو توڑتا رہتا ہے۔ سرمایہ داری نظام میں ہمیشہ آزاد منڈی کی حمایت کی جاتی ہے۔ اور اس میں حکومتوں کو خود سے دور رہنے کا درس دیا جاتا ہے کیونکہ حکومتیں کسی حد تک عوام کی بھی نمائندگی کرتی ہیں لیکن سرمایہ داروں نے تو اپنی مرضی کے مطابق اس طرح کے قوانین بنانے ہوتے ہیں کہ جس سے تجارتی سطح پر سرمایہ اکٹھا ہوتا رہے اور وہ اپنی مرضی سے ہی مزدوروں کا استحصال کرتے رہیں۔ آزاد منڈی کا مطلب ہے آزاد مقابلہ، تاکہ اجتماع زر کا عمل رک نہ پائے۔ جیسا کہ مارکس نے ''سرمایہ'' اور لینن نے اپنی کتاب ''سامراج، سرمایہ داری کی آخری منزل'' میں سائنسی بنیادوں پر یہ ثابت کیا تھا کہ آزاد مقابلہ بالآخر اجارہ داریوں کو جنم دے گا اور دولت چند ہاتھوں میں سمٹتی چلی جائے گی ۔ دوسری جنگِ عظیم کے بعد دنیا نے دیکھا کہ لینن کا تجزیہ درست ثابت ہوا۔ ملٹی نیشنل کمپنیوں کی شکل میں اجارہ داریوں نے انسانوں کی زندگیوں پر قبضہ جما کر انہیں ہر طرح کی اقدار سے محروم کر کے منافعے کی خاطر قربان گاہ پر چڑھا دیا۔ تاہم اس بار مغربی ریاستیں بھی ان کمپنیوں کے مفادات کی تکمیل کی خاطر انہی کی پرورش کردہ افواج سرمائے کے تحفظ کی خاطر انسانوں کو ذبح کرنے پر کمربستہ ہو جاتی ہیں۔ سامراج اپنی سامراجیت میں تسلسل کے تقاضوں کے تحت اس سطح پر پہنچتا ہے کہ وہ قانونی اداروں کو مجبور کرے کہ وہ اس طرح کی قانون سازی کریں کہ سامراجی یلغار کے راستے میں کوئی رکاوٹ کھڑی نہ ہو سکے۔ تاہم یہ سارا عمل آغاز میں ہی طے نہیں پاتا بلکہ آزاد مقابلے کے بعد جب سرمایہ داری اجارہ دارانہ شکل اختیار کر لیتی ہے تو اس کے بعد ریاست پر بوجھ میں اضافہ ہو جاتا ہے، تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ منصوبہ

بندی کے بغیر جب سرمایہ داری ہر قدر کو پامال کرتے ہوئے آگے بڑھتی ہے تو ایک خاص وقت میں وہ ریاست سے تضاد میں آجاتی ہے۔ ریاست کے پاس کوئی چارہ نہیں ہوتا۔ سوائے اس کے کہ ریاست اجارہ داریوں کے مالکین کی غلامی کرنے پر مجبور ہو جائے۔ جس طرح عہدِ حاضر میں ریاست کی قوت ملٹی نیشنل اجارہ داریوں کے دفاع پر صرف ہو رہی ہے۔ آزاد منڈی کی نام نہاد معیشت اسی کو کہتے ہیں کہ ریاست ہر وہ قانون بنائے کہ سرمائے کو تحفظ مل سکے۔

مارکس اور اینگلز کمیونسٹ مینی فیسٹو میں لکھتے ہیں کہ ''اس طبقے (بورژوازی) نے بالآخر جدید صنعت اور عالمی منڈی کے قیام کے وقت سے ہی جدید نمائندہ ریاست میں بلاشرکت غیرے اپنے لیے سیاسی اقتدار حاصل کرلیا۔ جدید ریاست کی انتظامیہ تو بورژوازی کے مشترکہ کاروبار کی دیکھ بھال کرنے والی کمیٹی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔'' مارکس مزید لکھتا ہے کہ ''بورژوا کا جہاں کہیں بھی داؤ لگا اس نے تمام جاگیردارانہ سرقبیلی اور رومانوی دیہی تعلقات کا خاتمہ کردیا۔ اس نے انتہائی بے دردی سے ان گوناگوں جاگیردارانہ بندھنوں کو توڑ ڈالا جو انسان کو اس کے فطری آقاؤں کے پابند کیے ہوئے تھے اور غلیظانہ خود غرضی اور سنگدلانہ لین دین کے سوا انسانوں کے مابین کوئی رشتہ نہیں رہنے دیا۔'' مارکس کے اس عظیم تجزیے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس وقت جو توڑ پھوڑ ہوئی اور آج سرمایہ داری کے اپنی موت کے قریب ہونے سے قبل اخلاقی اور انسانی اقدار کی جو پامالی ہو رہی ہے کیا وہ سرمایہ داری نظام کی باطنی حرکت کا نتیجہ ہے یا پھر باہر سے اس نظام پر مسلط کی گئی ہے۔ ان نکات پر بھی میرے اس تجزیے میں کسی قسم کا کوئی ابہام نہیں ہے۔ سرمایہ داری نظام اپنے وجود میں آنے سے قبل کے غالب طریقۂ پیداوار کی باطنی حرکت کا اظہار ہے جو وجود میں آنے کے بعد کسی ایک انسان کی فہم سے نہ ہی چلتا ہے اور نہ ہی اس کی تباہی کا عمل کسی شخص کی بصیرت کا محتاج ہے بلکہ اس کے برعکس انسان کا شعور اپنی درستگی کے لیے اس نظام کی حرکت کا رخ بھانپنے سے پختہ ہوتا ہے۔ سرمایہ داری نظام کا ارتقاء اور تباہی اس کے اپنے طریقہء پیداوار میں مضمر ہے جس کی تفہیم کا سب سے موثر طریقہ مزدوروں کے عظیم ترین رہنما مارکس اور اینگلز کی تحریروں میں واضح کیا گیا ہے۔ اس تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ سرمایہ داری نظام کے حوالے سے ان کے دریافت کردہ ماخذ پر سرسری نظر ڈال لی جائے۔

اس حقیقت کو کئی معروضی سوچ کے حامل فلسفی اور بیک وقت سائنسدان تسلیم کر چکے ہیں کہ خارجی دنیا ہماری خواہشوں سے بالا وجود رکھتی ہے، یہی سوچ نظریہ مادیت کی بنیاد ہے۔ مادیت پسند فلسفیوں بالخصوص مارکس اور اینگلز نے یہ ثابت کیا کہ انسان سے الگ فطرت بھی اپنی حرکت چند قوانین کے تحت کرتی رہتی ہے اور یہاں تک کہ تباہی سے پہلے اور بعد میں بھی وہ انتہائی گنجلک قوانین کے مطابق ہی عمل کرتی ہے۔ اس امر کو تسلیم کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس کائنات کا ایک نظام ہے، جس کے اپنے قوانین ہیں جو اس کی حرکت کو متعین کرتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ تسلیم کرنے سے انکار کر دے کہ کائنات کسی بھی قانون کے تحت نہیں چلتی تو اسے کائنات کے قوانین میں بھی کوئی دلچسپی نہیں ہوگی اور نہ ہی اس کے انکار سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکے گا کہ کائنات کا نظام کسی قانون کے تحت متحرک نہیں ہے۔ وہ لوگ جو اس بات پر یقین رکھیں گے کہ فطرت کے اپنے قوانین ہیں تو انہیں ان قوانین پر قدرت حاصل کرنے کے لیے ان کو جاننے کی کوشش بھی کرنی چاہیے (اگر مذہب پرست یہ تسلیم کریں کہ ان قوانین کو خدا نے تخلیق کیا ہے تو ان کو ان قوانین کو جاننے کی کوشش سے گناہ نہیں ہوگا)۔ مزید وضاحت کے لیے ایک مثال پر غور کرتے ہیں۔ جن قوموں نے بارش برسنے کے فطری قوانین کو جاننے کی کوشش کی انہوں نے اپنی زندگیوں کی اگلے چند دنوں تک بہتر انداز میں منصوبہ بندی کر لی۔ اب اگر کوئی رجعتی ملا اپنے روایتی علم دشمن رویے کی پاسداری میں یہ کہہ اٹھے کہ یہ لوگ تو بارش کے حوالے سے صرف چند دنوں کی ہی منصوبہ بندی کر سکتے ہیں تو اس کے اس قنوطی رویے کو علمی اعتبار سے مجرمانہ سازش تصور کر کے اس انداز میں دھتکارا جا سکتا ہے کہ جوں جوں انسان مزید ترقی کرتا جائے گا تو فطری قوانین کے ساتھ ساتھ معاشرتی حالت بھی بہتر ہوتی جائے گی۔ معاشرتی زندگی میں بہتری صرف اسی صورت لائی جا سکتی ہے جب معاشرے کے قوانین کو جاننے کی کوشش کی جائے گی۔ اس مثال سے مقصود اس نکتے کی طرف اشارہ دلانا تھا کہ انسانی سرگرمی سے ہی آج کا سماجی نظام سرمایہ داری نظام میں تبدیل ہو چکا ہے، جس نے ماضی کے قدیم نظاموں کو تہہ و بالا کر دیا ہے۔ یہ نظام بھی اپنی ہی باطنی منطق کے تحت چلتا رہتا ہے تاوقتیکہ تضادات اس سطح پر پہنچ جائیں کہ اس کا انہدام قریب آ جائے۔ اب اگر فطری قوانین سے منحرف کوئی انسان یہ کہہ اٹھے کہ وہ سرمایہ داری نظام

کے اپنے داخلی قوانین کو تسلیم نہیں کرتا تو یقیناً وہ اس نظام کی تباہی کی طرف ہونے والی حرکت کو کبھی بھی نہیں سمجھ سکے گا بلکہ وہ محض ایک ایسا پرزہ ہوگا جو اس نظام کے مظاہر پر خود کو جلانے کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکے گا۔

یہ بھی سچ ہے کہ اس نظام کا فائدہ اٹھانے والا سامراج یہ کبھی بھی نہیں چاہتا کہ عوام اس نظام کی حرکت کو سمجھ سکیں۔ اگر ایسا ہوتا ہے تو اس سے سامراج کو ایک مسلسل خطرہ درپیش رہے گا۔ اس لیے سامراج کی کوشش ہوتی ہے کہ وہ بڑے بڑے تدریسی ادارے قائم کر کے ان میں انتہائی ذہین لوگوں کو اس نظام کو فکری اور عملی سطح پر درپیش ہر خطرے سے دور رکھنے کے لیے ایک مسلسل جنگ کے لیے تیار رکھے۔ المیہ یہ ہے کہ اس نظام کے ہاتھوں برباد ہونے والے مخالفین بھی اپنی کم علمی کی وجہ سے اس طرح کے طریقے استعمال کر جاتے ہیں کہ ان سے بورژوازی کی ہی خدمت ہو رہی ہوتی ہے۔ وہ اس حقیقت کو سمجھ نہیں پاتے کہ کسی بھی چیز کا مقابلہ کرنے کے لیے اس سے محض نفرت کر دینی ہی کافی نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کی قوت و قوانین کا انکار کر دینا ہی کافی ہوتا ہے۔ مارکس اور اینگلز نے سوشلزم کی بنیاد کسی دقیانوسی ماورائیت پر نہیں بلکہ حقیقی معاشرتی سائنس پر رکھی تھی۔ اب اگر عوام سرمایہ داری نظام کے ان قوانین کو جاننے کی کوشش کریں تو وہ بہتر انداز میں اس کی تفہیم حاصل کر کے اس کا شیرازہ بکھیر سکتے ہیں، فطرت کی طرح اس کے قوانین کو سمجھ کر اس کی حرکت کا درستگی سے اندازہ کر کے اسے تسخیر کر کے کیفرِ کردار تک پہنچا سکتے ہیں۔

طریقۂ پیداوار (Mode of production) سے مارکس کی مراد محض تکنیک ہی نہیں ہے بلکہ وہ طریقۂ کار بھی ہے جس کے تحت ذرائع پیداوار کو ایک طبقہ کنٹرول کرتا ہے جبکہ دوسرا اس کے لیے کام کرنے پر مجبور ہے۔ اس بنیاد پر بالائی سطح پر سماجی رشتوں کا اظہار اسی پیداواری عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جوں جوں پیداواری عمل سے باز پیداوار کا عمل جاری رہتا ہے رشتوں کی نوعیت بدلتی رہتی ہے اور اقدار اور افکار بھی اسی منطق سے رونما ہوتے رہتے ہیں۔ گو کہ یہ عمل انتہائی پیچیدہ نوعیت کا ہوتا ہے تاہم اس کا فہم حاصل کرنا ضروری ہوتا ہے۔ یہ واضح رہے کہ یہ انسان کا اپنا عمل ہوتا ہے، ماورائی منطق اس عمل سے صرف اسی حد تک ہم آہنگ ہو پاتی ہے جب تک وہ سرمایہ داری کی منطق کے عین مطابق ہو بصورتِ دیگر سرمایہ دارا سے

کچلنے میں تاخیر نہیں کرتا۔ کیونکہ سرمایہ داری نظام کا امتیازی وصف یہ ہے کہ اس کے حامیوں نے اجناس کا اجتماع اور ان کی بنیاد پر منافع کے حصول کو ہر صورت ممکن بنانا ہوتا ہے۔ اگر اس کے راستے میں چھوٹی چھوٹی مزاحمتیں کھڑی کر بھی دی جائیں تو ایک تو اس کی بنیادی ہیئت کو کوئی فرق نہیں پڑتا اور دوسرا اس کے دفاع کے لیے بنائے گئے قوانین کو بروئے کار لا کر ان مزاحمتوں کو بآسانی کچلا جا سکتا ہے۔

سرمایہ داری نظام نے جاگیرداری نظام کی کوکھ سے جنم لیا تھا، جاگیرداری نظام میں جب مختلف طبقات کے درمیان مفادات ایک دوسرے سے ٹکرانے لگتے ہیں تو طبقاتی کشمکش شدت اختیار کر لیتی ہے جس کی وجہ سے انقلاب کے لیے راستہ ہموار ہو جاتا ہے۔ بیسویں صدی میں جس انقلاب کا خواب دیکھا گیا اس کی عدم تکمیل نے دہشت و بربریت کے لیے راستہ کھول دیا۔ جب کوئی متبادل نہیں تو ریاست کے اٹل وجود کو مسلم گردانتے ہوئے صحیح اور غلط کے مابین ایک معیار کو متعین کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ ریاست جو کچھ کرتی ہے اسے جائز تصور کیا جاتا ہے۔ اگر وہی عمل کوئی اور طاقت انجام دیتی ہے تو اسے دہشت پسند قرار دیا جاتا ہے۔ سامراجی ریاست یہ تصور کر لیتی ہے کہ اس کا وجود اٹل ہے۔ ایک نظام کی دوسرے نظام میں تبدیلی کے عمل کو تاریخی مادیت کے نظریے کی کلی تفہیم کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں ہے۔ تاریخی مادیت مختلف ادوار میں سرمایہ داری میں مضمر تضادات کی تحلیل کی گواہی فراہم کرتی ہے۔ وہ تضادات افراد کے درمیان ان کے سیاسی اور معاشی مفادات سے منسلک ہوتے ہیں جن کا حل خارجی پیکار سے ہوتا ہے۔ تاریخی مادیت کے مطابق ایک عہد کا خاتمہ یقینی ہے جس کی کوکھ سے نیا عہد جنم لیتا ہے۔ ۱۸۴۶ء میں مارکس نے Annenkov کو لکھے گئے خط میں ۱۷۸۹ء میں برپا ہونے والے فرانسیسی انقلاب کی کوکھ سے جنم لینے والے سماج کے بارے میں کچھ اس طرح وضاحت کی کہ ''اٹھارویں صدی میں ایک طرف درمیانے ذہن کے لوگ سماجی نظام، بادشاہت، شرفاء اور پارلیمان وغیرہ میں مصالحت کرانے والے فارمولے کی تلاش میں تھے۔ اگلی صبح جب وہ نیند سے بیدار ہوئے تو نہ ہی وہاں بادشاہ موجود تھا نہ شرفاء اور نہ پارلیمان۔ اس لمحے ان سماجی تعلقات میں مصالحت کا حقیقی فارمولہ ان اداروں کے جڑ سے اُکھڑ جانے میں ہی پیوست تھا۔'' تضادات اس سطح پر پہنچ گئے کہ ان کو جنم دینے والے حالات کا خاتمہ کیے بغیر نئے اداروں

کا وجود ممکن ہی نہیں رہا۔ سوشلسٹوں کے نزدیک تاریخ کے گزشتہ ادوار کی مانند یہ عہدِ حاضر بھی ایک ایسا ہی دور ہے جو بدترین تضادات کی لپیٹ میں آچکا ہے۔ انسانیت کی بقا کی خاطر اس کا خاتمہ ضروری ہے، اگر کہیں کمی ہے تو محض اس منظم طبقے کی جو تضاد کی بدترین شکل کو تحلیل کے مراحل سے گزار سکے۔ اس کو سمجھنے کا آسان راستہ یہ ہے کہ مارکس اور اینگلز کی ''دی جرمن آئیڈیالوجی'' کے علاوہ فریڈرک اینگلز کی انتہائی شاندار کتاب "Anti Duhring" کا مطالعہ کیا جائے۔ میں یہاں پر اینگلز کی اسی کتاب میں درج بعض اہم نکات پر بحث کروں گا۔ اینگلز نے تاریخی مادیت کو پیداواری عمل کے دوران پیداوار کی مبادلاتی خاصیت کی بناء پر ، جو تاریخی عمل میں ظاہر ہو کر جس طریقے سے دولت کی تقسیم کرتی ہے، جس سے طبقات کا ظہور ممکن ہوتا ہے، اس طریقۂ پیداوار سے جنم لینے والے طبقات کے مابین تعلق کی نوعیت کا تجزیہ پیش کرتے ہوئے تمام سماجی ڈھانچے کی بنیاد قرار دیا ہے۔ اسی عمل سے سماج کے اندر ہر طرح کی سیاسی اور اور سماجی تبدیلی واقع ہوتی ہے اور انقلاب کے قوانین کو بھی اسی سرگرمی میں ہی دریافت کیا جاسکتا ہے۔ اینگلز اس تبدیلی کے بارے میں کہتا ہے کہ ''اس عمل کو فلسفے میں نہیں بلکہ مخصوص عہد کی معیشت میں ہی تلاش کیا جاسکتا ہے'' (۳۲۴)۔

ہر عہد کی معاشی ہیئتیں مختلف عوامل سے صورت پذیر ہوتی ہیں۔ اس تبدیلی کی وجہ سے گزشتہ نظریات پر سوالیہ نشان لگ جاتا ہے، لوگوں کی اکثریت ان متعینہ قوتوں کے فیصلہ کن کردار سے ہم آہنگ نہیں ہو پاتی، سچ اور جھوٹ کے درمیان یہ پیکار سماجی خلفشار کو ہوا دیتی رہتی ہے۔ دوسری طرف پیداواری عمل آگے کی جانب ہی بڑھتا چلا جاتا ہے۔ معیاری تبدیلی کے بعد جو بے قاعدگیاں رہ جاتی ہیں ان کے بارے میں اینگلز ہمیں پھر یاد دلاتا ہے کہ انہیں نئے نظام کے مطابق ہی جاننے کی کوشش کرنی چاہیے۔ دہشت گردی عہد حاضر کا حقیقی تضاد نہیں، بلکہ یہ سامراجی ریاست کے وجود کی بقا کے لیے جدوجہد کی نمائندگی کرتا ہوا تضاد ہے، دہشت گردی محض اس کا ذیلی اظہار ہے، جسے سامراج نے اپنے وجود کی بقا کے لیے استعمال کرنا ہے۔

اینگلز اور مارکس دونوں ہی نظریہ مادیت پر یقین رکھتے تھے، اس لیے دونوں نے سرمایہ داری نظام کے قوانین دریافت کرنے کے لیے جدلیاتی طریقۂ کار استعمال کیا۔ مارکس نے

تقریباً تین ہزار صفحات پر مشتمل اپنی شہرہ آفاق کتاب ''داس کیپیٹل'' میں مادی جدلیات کی روشنی میں سرمایہ داری کے قوانین کو اس کے طریقہ پیداوار سے تمام تر تلازمات سمیت اخذ کیا۔ انسانی تاریخ میں مارکس وہ پہلا شخص تھا جس نے جدلیات کا رشتہ معاشیات سے جوڑ دیا۔ ان قوانین کے اطلاق سے یہ ثابت ہوگیا کہ سرمایہ داری نظام سے متعلقہ تمام سچائیوں کو صرف اور صرف مادی جدلیات کے ذریعے سے ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ جدلیاتی طریقۂ کار کی رو سے یہ ضروری ہے کہ سرمایہ داری نظام کے تجزیے کے دوران اسے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بانٹنے کی بجائے اس نظام کے باطنی عوامل کو بحیثیت ایک کلی نظام کے سمجھا جائے۔ اس عمل میں اس نظام کا کوئی بھی پہلو آزاد نہ رہے بلکہ اس کے ہر پہلو کو اس نظام کے لازمی جز کی حیثیت سے اس کی حرکت کے قوانین کے تحت سمجھا جائے، جن کے مطابق کسی چیز کے مآخذ کے ساتھ ساتھ اس کے ختم ہونے کے بارے میں بھی معلوم ہو جائے (یعنی سماجی یا معاشی سطح پر کسی بھی مظہر کا ظہور اور اس کا ختم ہونا کیونکر ممکن ہوا، ان قوانین کو اس چیز کے بقیہ چیزوں سے تعلقات میں تمام تر تضادات اور جدوجہد میں یعنی ان کی حرکت میں جاننے کی کوشش کی جائے)۔ ہیگل کے برعکس مارکس کو یقین تھا کہ جدلیات کی حقیقی ماہیت کا صحیح اظہار صرف اور صرف مادی نقطہ نظر سے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ جہاں تک سوچ کا تعلق ہے تو وہ اسی صورت کارآمد ثابت ہو سکی ہے جب وہ متحرک خارجی مادی اشیاء سے ہم آہنگ ہونے کی کوشش کرے۔ اسی طریقہ کار کے تحت مارکس نے معیشت کو انسانی زندگی کی اساس قرار دیا جو سماج میں ہر طرح کے عمل کو متعین کرتی ہے۔ اسی فکر کے تحت اس نے سرمایہ داری نظام کو مغربی بورژوازی کی طرح محض تجریدی حالت کے برعکس ایک قوتِ متعینہ کے دیکھا۔ مارکس نے جدلیات پر کوئی الگ سے کتاب تحریر نہیں کی لیکن اس نے ''سرمایہ'' کی بنیاد جدلیاتی قوانین پر ہی رکھی ہے۔ لینن تو یہاں تک کہتا ہے کہ جس شخص نے ہیگل کی جدلیات کا مطالعہ نہیں کیا وہ شخص ''سرمایہ'' کا پہلا باب تک نہیں سمجھ سکتا۔ جدلیات کے بارے میں تفصیلی تجزیہ میں تیسرے باب میں پیش کروں گا۔ یہاں صرف موضوع کی مناسبت سے چند نکات کی وضاحت کرنا ضروری ہے۔ لینن نے اپنی ''فلسفیانہ بیاض'' میں ہیگلیائی خیالی جدلیات کا مارکسی نقطۂ نظر کے مطابق جائزہ لیا ہے۔ لینن کا طریقۂ کار بھی مارکس کی طرح سائنسی ہے۔ لینن کے مطابق کسی بھی چیز کو اس کے تمام تر رشتوں کے

ساتھ اس کے تشکیلی عمل کے دوران ہی جاننا چاہیے۔ جدلیاتی فلسفے کے مطابق ہر چیز دوسری کے ساتھ ایک رشتے میں بندھی ہوئی ہے۔ لینن نے ''فلسفیانہ بیاض'' میں لکھا ہے کہ ہر چیز'' نہ صرف تخالفین کی وحدت ہے، بلکہ مخالف کے اندر ہر تعین، معیار، خدوخال، خصوصیت کی عبوری شکل ہے، نئے اطراف اور نئے تعلقات کے دریافت ہونے کا غیر مختتم عمل ہے'' (۲۲۱۔ ۲۲۲)۔ تخالف کی یہ وحدت محض تفکری نہیں، جو سامراجی عزائم سے ہم آہنگ ہو سکے۔ تفکری وحدت اس موقع پر بھی وحدت کو قائم کرتی ہے، جب اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جب وہ حقیقی لازمیت کے تقاضوں کی تکمیل نہیں کرتی۔ اس لازمیت کی وضاحت تفکری عمل کے ذریعے سے نہیں حقیقی عمل کی حرکتی جہت کو دیکھ کر ہی متعین کی جاسکتی ہے۔ اس عمل کا تسلسل ہی ہے جہاں پر مذکورہ بالا عوامل کا جمود خود سے تضاد میں آ کر اپنی مقدس حیثیت کو کھو دیتا ہے۔ اس مقام پر جامد عمل کو جاری رکھنے کی کوشش سیاسی اور سماجی عمل کے تضادات کو اس سطح پر لے جاتی ہے جہاں پر عدم انعکاس کا قضیہ ہر طرح کی دہشت سے ہم آہنگ ہوتا نظر آتا ہے۔

اسی عمل کے دوران اسی چیز کے بارے میں نئی نئی جہات سامنے آتی رہتی ہیں اور یہ عمل مسلسل ہے، ہر چیز ظہور پذیر ہوتی ہے اور پھر اپنی نفی کر کے نئی چیز کے لیے راستہ ہموار کر دیتی ہے، لیکن تضادات میں آنے کے بعد نفی کا یہ عمل اسی سطح پر واقع نہیں ہوتا بلکہ بلند سطح پر ہوتا ہے، جسے مارکسی مفہوم میں ترقی کا عمل کہتے ہیں۔ جو انسان کی فہم و بصیرت میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ فطرت اور سماجی سائنسوں میں عمل آرا اس جدلیاتی فلسفے کے مطابق ہی مارکس نے یہ ثابت کیا کہ سرمایہ داری نظام کی حیثیت بھی تاریخ کے دوسرے نظریات اور فلسفوں کی طرح عبوری نوعیت کی ہے۔ اس پہلو سے چشم پوشی کرنے کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کو ایک بار پھر دہشت و بربریت میں جھونکنے کی سعی کی جارہی ہے۔ سرمایہ داروں کی استحصالی سرگرمیاں محنت کشوں کو اس سطح پر پہنچا دیں گی جہاں سے سرمایہ داری کے خاتمے کا آغاز ہونا ہے۔ یہ تمام عمل سماج کے باہر سے یا پھر دانشوروں کے سروں کے اندر سے نہیں ٹپکے گا بلکہ معروضی صورتحال کی لازمی منطق کا نتیجہ ہوگا۔ مارکس سرمایہ داری نظام کو دفن کرنے والے عوامل سے متعلق اپنے تجزیے کا آغاز سائنسی بنیادوں پر سرمایہ داری نظام کی سب سے بنیادی سرگرمی یعنی جنس (commodity) کے پیداواری عمل سے شروع کرتا ہے۔ اس جدلیاتی طریقہ کار کا سب

سے خوبصورت اظہار اس نے ''سرمایہ'' کی پہلی جلد کے پہلے باب میں کیا ہے۔ وہ جنس کو اس کی پیداوار کے دوران عمل آراء ہونے والے تمام عوامل سمیت تجزیہ کی کسوٹی پر اتارتا ہے۔ اس کا طریقہء کار ایسا نہیں ہے جس میں پہلے سے ہی کچھ فرض کر لیا جاتا ہے اور پھر اسے ہی ثابت کرنے میں باقی تمام زندگی گزار دی جاتی ہے۔

آج ہمیں ہر طرف جو بڑی بڑی عمارتوں میں سرمایہ داروں کے گروہ نظر آ رہے ہیں، عظیم الشان افواج، پولیس، ملٹی نیشنل کمپنیوں کے دفاتر وغیرہ، یہ تمام ورکنگ کلاس کی محنت کی تخلیق ہیں۔ یہ سب مزدور کی پیدا کردہ ''قدرِ زائد'' کی وجہ سے ہیں۔ مارکس جلد دوئم میں یوں بیان کرتا ہے کہ ''جنس کی شکل میں صرف ایک تبدیلی ہوتی ہے۔ وہی مبادلاتی قیمت یعنی سماجی محنت کی وہی مجسم مقدار مالک کے قبضے میں اول سے آخر تک رہتی ہے۔ پہلے تو وہ اس کی اپنی جنس کی صورت میں رہتی ہے اور اس کے بعد اس۔ زر۔ کی صورت میں رہتی ہے جس سے وہ مبادلہ کرتا ہے اور آخر میں اس جنس کی صورت میں رہتی ہے جسے وہ اس روپے سے خریدتا ہے'' (۳۱۴)۔ جو کچھ بھی کر لیا جائے سرمائے کا ارتکاز منافع کمانے والے کے پاس ہی ہوتا ہے۔ جو دراصل ذرائع پیداوار کا مالک ہوتا ہے۔ مالک جتنی زیادہ قدرِ زائد نکالنے کی کوشش کرتا ہے مزدور کا اتنا ہی استحصال ہوتا ہے۔ تاہم دونوں طبقات کے مابین کشمکش کسی نہ کسی صورت جاری رہتی ہے۔ یہ کشمکش کسی نظریے سے جنم نہیں لے لیتی بلکہ دونوں طبقات کی پیداواری عمل کے دوران ان کے متضاد مفادات سے جنم لیتی ہے۔

سرمایہ دار منافعے کے حصول کے لیے منڈی میں آتا ہے جہاں پر وہ منڈی کے قوانین کا پابند ہوتا ہے۔ آزاد مقابلے کے بعد چھوٹے سرمایہ دار ختم ہو جاتے ہیں اور بڑے سرمایہ داروں کے پاس زر کا ارتکاز ہو جاتا ہے۔ یاد رہے کہ یہ تمام عمل سرمایہ داری کی اپنی باطنی حرکت کے تحت تشکیل پاتا ہے جنہیں مارکس سائنسی قوانین کے مطابق اخذ کرتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ سرمایہ داری نظام کی یہ شکل معصومانہ انداز میں ظاہر ہوتی ہے۔ تشدد اور دہشت گردی اس کے لازمی اوصاف ہیں۔ سامراج اور سیاسی عمل کو الگ الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ سیاسی عمل میں سامراجی عزائم کی تکمیل کا رجحان غالب ہوتا ہے۔ سامراج اور نام نہاد لبرل جمہوریت کے یہ نمائندے حقیقی معنوں میں دہشت گرد ہیں۔

منافع کمانے کے بعد سرمائے کا ارتکاز اور اس کے بعد آزاد مقابلہ اور پھر اجارہ داریوں کا عمل میں آنا، یہ تمام قوانین مارکس نے اخذ کر لیے تھے۔ سرمایہ داری نظام چونکہ مسلسل حرکت میں رہتا ہے، اس لیے مارکس کے لیے ضروری تھا کہ وہ بھی ان قوانین تک پہنچ جائے جو اس کی تباہی کا باعث بنتے ہیں۔ اگر سامراج کا ہر عمل تضاد میں آ کر اپنی نفی کرتا ہے تو سرمایہ داری کی نفی بھی ضروری ہے جس کے بعد سوشلزم کا ظہور لازمی ہے۔ سوشلزم سرمایہ داری کے بطن میں ہی تشکیل پاتا رہتا ہے، لیکن ایک وقت ایسا آتا ہے کہ دونوں طبقات کے مابین کشمکش انتہا کو پہنچ جاتی ہے جسے مارکسی سوشلسٹ انقلاب کا لمحہ قرار دیتے ہیں۔ اس نظام کو کہیں سے لاگو نہیں کیا جاتا، بلکہ محنت کشوں کی سرمایہ داروں کے ساتھ ہونے والی کشمکش اور سماج کی باقی تمام جہتوں کا انتہائی باریک بینی سے تجزیہ کرنا ہوتا ہے تاکہ سماجی حرکت کی سمت کو دریافت کر کے جدوجہد کو تیز تر کیا جا سکے۔ بیسویں صدی میں ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب نے مارکسی نظریے کی سچائی کو ثابت کر دیا۔ وہ تمام مغربی بورژوا مفکرین جو اسے ایک جمالیاتی یوٹوپیائی نظریہ سمجھتے تھے وہ اس کی سائنسی گواہی کے سامنے اوندھے منہ گر گئے۔ تاریخ نے ثابت کر دکھایا کہ سوشلسٹ انقلاب سماج کے معروضی قوانین کو سمجھنے سے ممکن ہو سکتا ہے۔ مارکس کا تجزیہ درست تھا جس کا اظہار اس نے اپنی کتاب **"Preface to A Contribution to The Critique of Political Economy"** میں ان الفاظ میں کیا تھا "تشکیل کے ایک خاص مرحلے پر سماج کی مادی پیداواری قوتیں موجودہ پیداواری رشتوں سے کشمکش میں آ جاتے ہیں، اس کا اظہار قانونی رشتوں کے علاوہ جائیداد میں بھی اسی پیرائے میں ہوتا ہے جن میں وہ عمل آرا ہوتے ہیں۔" اس پسِ منظر میں دیکھنے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جب پیداواری قوتیں، پیداواری رشتوں سے تضاد میں آتی ہیں تو بنیادی تبدیلی کے لیے راستہ ہموار ہوتا ہے۔ لیکن یہ عمل خود بخود طے نہیں پاتا۔ اس کے لیے منصوبہ بند جدوجہد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر سامراجی ریاست اپنے وجود کی خاطر اس جدوجہد کو کچلنے میں کامیاب ہو جاتی ہے تو پھر دہشت اس ریاست کا حصہ بن جاتا ہے۔ اجتماعی ناکامی کا مطلب ہی تضادات کی عدم تحلیل ہے، لیکن ان کا اظہار کسی نہ کسی شکل میں تو لازمی ہونا ہے۔ موجودہ عہد کی دہشت گردی مختلف نظریات کے مابین ازلی و ابدی زندگی کے حصول کے لیے کوئی معرکہ نہیں ہے، مقرونی

سطح پر پیداواری رشتوں اور علمی سطح پر فلسفیانہ مقولات کا بحران ہے۔

دہشت گرد مسیحی اور صیہونی سامراج ایک طرف عملی سطح پر دہشت گردی میں مصروف ہے تو دوسری طرف نظری سطح پر اپنی دہشت گردی پر پردہ ڈالنے کی خاطر اسلام کی ''ریڈیکل'' شکل سے مستقل طور پر دہشت گردی منسوب کر رہا ہے۔ اسلام کی نام نہاد ''ریڈیکل'' شکل سے دہشت گردی کے پہلو کو نظری سطح پر مغربیت کے نقطۂ نظر سے ثابت کرنے کے لیے مغربی جامعات میں نئے شعبے کھل چکے ہیں، جن میں دہشت گردی سے متعلق مباحث اپنے عروج پر ہیں۔ مغربی جامعات کے پروفیسرز اپنی روایتی تعلیمی پالیسی پر سختی سے عمل پیرا ہیں، جس کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ صحیح اور غلط کی لڑائی میں جہاں غلط کو غلط کہنے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی کہنا لازمی ہے تو وہاں صحیح کو صحیح کہنے کے ساتھ ساتھ غلط کہنا بھی ضروری ہے۔ یعنی ایک ہی وقت اگر ایک شخص غلط ہے تو اسی وقت اسے صحیح کہنا بھی ضروری ہے۔ مثال کے طور پر اگر ایک حملہ آور فلسطینی ہے، جس کے خودکش حملے کے نتیجے میں پانچ یہودی ہلاک ہوئے ہیں اور ''جوابی'' کارروائی میں پچاس فلسطینی مارے گئے ہیں تو اس میں قصور فلسطینی کا سمجھا جائے گا۔ فلسطینی نے حملہ کیوں کیا اس کی وجوہ جاننے کی ضرورت ہی نہیں ہیں، کیونکہ اس کے بارے میں سامراجی دہشت گرد کہتے ہیں کہ اسے جنت کی خواہش ستا رہی تھی۔ برطانیہ کا مسیحی بنیاد پرست وزیرِ اعظم ٹونی بلیئر ہمیشہ کہتا ہے کہ ۹،۱ کا واقعہ افغانستان اور عراق کی جنگ سے پہلے ہوا تھا۔ اس کے کان میں کسی پادری نے یہ پھونک ماردی ہے کہ اس سے پہلے سوچنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ ٹونی بلیئر کی یہ سوچ سراسر مسیحی بنیاد پرستی سے جنم لیتی ہوئی بنیاد پرستی کی ہی بنیاد رکھتی ہے۔ مسیحی اس نکتے کی وضاحت کر کے بہت لطف محسوس کرتے ہیں کہ دنیا کا آغاز بگ بینگ سے ہوتا ہے۔ یہ نکتہ مسیحی دہشت پسند ذہنیت کے اندر اس حد تک سرایت کر چکا ہے کہ وہ اپنے مفاد کے حوالے سے ہر واقعے کی بنیاد رکھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جب سے جدید سرمایہ داری کا ظہور ہوا ہے تب سے مسیح کے آشیرباد سے مسیحی دہشت گردوں نے غریب اقوام کی زندگی میں دہشت برپا کر رکھی ہے۔ اس کا کسی ایک واقعے سے آغاز کرنا مسیحی آئیڈیالوجی کی حمایت تو ضرور ہو سکتا ہے، لیکن اس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ہمارے لیے مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے کہ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ عملی حوالوں سے سامراج

کی سبقت برقرار ہے۔ سامراج جنگ کی آڑ میں لاکھوں مسلمانوں کو ہلاک کر چکا ہے۔ دہشت گردی کا ایک واقعہ ہوتا ہے تو سامراج دہشت گردی کے بارے میں پروپیگنڈا کا آغاز کرتے ہوئے معصوم لوگوں پر بم برسانے لگتا ہے۔ پہلے سامراج مختلف تکنیک استعمال کرتا تھا، یعنی جب کسی دہشت گرد حملے میں سامراجی ممالک کی عوام مرتی تھی تو سامراج اسلام سے دہشت گردی کو جوڑتے ہوئے نظریاتی جنگ کے ساتھ ساتھ عملی جنگ میں ہزاروں معصوم لوگوں پر اندھا دھند بم برساتا تھا۔ یہ عمل کافی دیر تک چلتا رہا۔ یعنی ایک حملہ سامراجی مفاد پر ہوتا تھا تو سامراجی ذرائع ابلاغ دہشت گردی کے ساتھ اسلام کو جوڑنا شروع کر دیتے تھے۔ اور ملاّ سے تقاضا کرتے تھے کہ وہ آگے بڑھے اور لوگوں کو بتائے کہ اسلام کا دہشت گردی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، مگر جب سامراجی دہشت گرد جولباً دہشت برپا کرتے ہیں تو ملاّ ان سے یہ نہیں کہتا کہ مسیحی دہشت گردوں نے معصوم لوگوں کو ہلاک کر دیا ہے۔ ملاّ ''عہد نامہ قدیم'' اور ''نئے عہد نامے'' سے وہ آیات پیش نہیں کرتا جن میں مسیحیوں اور یہودیوں کو دیگر اقوام کو موت کے گھاٹ اتارنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ملاّ خاموش ہے، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ آج نہیں تو کل وہ سامراج کا ساتھی بن جائے گا۔

سامراجی نظریہ ساز یہ کہتے ہیں کہ ''اسلامی بنیاد پرست'' صرف ''کافروں'' پر حملے کرتے ہیں، کیونکہ جنت ان کی منتظر ہے۔ سامراج کا یہ فلسفہ اس وقت دفن ہو گیا جب دہشت گردوں نے بازاروں، سکولوں مسجدوں، مدرسوں اور مزاروں کو بموں سے اڑانا شروع کر دیا۔ اس سے کم از کم یہ نکتہ سامنے آ گیا کہ ''کفار'' سے متعلقہ سامراج کا فلسفہ باطل تھا۔ اگر ''کفار'' کو ہلاک کر کے جنت میں جانا ہے تو پھر یہ لوگ کون ہیں جو مسلمانوں کو ہلاک کر کے ابدی زندگی کے حصول کو ممکن بنا رہے ہیں؟ کیا ملاّ خودکش حملہ آوروں کو یہ تعلیم دیتا ہے کہ کسی مسجد میں نمازیوں پر حملہ کرو گے تو جنت میں جاؤ گے؟ اس فلسفے پر کم از کم کوئی مسلمان یقین نہیں کر سکتا اگر اسے تسلیم کر لیں تو مسیحی و یہودی سامراج کا 'کفار' کو مار کر جنت کے حصول کے فلسفے کا کیا بنے گا۔ سامراج تو بڑی محنت سے اپنی جامعات میں اپنی نوجوان نسل کے اذہان میں یہ غلاظت بھرتا ہے کہ ''اسلامی دہشت گرد'' جنت کے حصول کے لیے خود کو بموں سے اڑاتے ہیں۔ اگر وہ مسلمانوں کو بھی اڑاتے ہیں تو کیا یہ مسیحی و یہودی دہشت گرد ہیں؟ سامراج کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ پہلے سامراج نے اپنے ہی ملکوں میں حملے

کرائے تاکہ ان کے ردِ عمل میں اپنی معاشی ، سیاسی اور آئیڈیولاجیکل بقا کو یقینی بنا سکے۔ سامراجی میسحیت پر عمل پیرا ہو کر مسلمانوں اور دیگر دنیا میں یہ تفریق پیدا کرنے کی کوشش کی کہ مسلمان دوسرے لوگوں کو 'کافر' سمجھتے ہیں اور ان کو موت کے گھاٹ اتار کر جنت میں جگہ پانا چاہتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان مسلمانوں کو "بنیاد پرست" قرار دے کر ان کے ممالک پر حملہ کر دیا جائے۔ جب سامراج نے اسلامی ممالک پر حملہ کرنا تھا تو اس نے میسحیت اور یہودیت کی بنیاد پر اسلام اور کفار کے درمیان فوقیتی ترتیب قائم کر دی، جس میں اسلام کو بدترین تخفیف پسند کے روپ میں پیش کیا گیا، تخفیف پسندی پر اچھائی و برائی اور نیکی و بدی کی بنیاد پر اس انداز میں زور دینا کہ جو شدت 'دوسرے' سے منسوب کی جاری ہے وہ اپنے ہی تعقلات سے تشکیل پائی فوقیتی ترتیب ہو، اس سے 'دوسرے' کو برا کہنے والا خود برائی کے حصار میں رہتا ہے، اگر ان مقولات کا تجزیہ کیا جائے جو اچھائی و برائی اور نیکی اور بدی کو ممیز کرتے ہیں تو ان میں مقولاتی اعتبار سے واضح امتیاز قائم کرنا ممکن نہیں ہے۔ حقیقت میں یہ ترتیب اسی کی قائم کردہ ہوتی ہے جو تعقلات یا طاقت کا بہتر استعمال کر سکتا ہے۔ اخلاقی یا مذہبی بنیادوں پر اس قسم کے مقولات کو جنم دینا اس 'پہلے' کا جرم ہے، وہ اپنے تعقلات کے خلا کو اس ترتیب سے پُر کرتا ہے، حالانکہ ترتیب اس خلا کو جنم ہی نہیں دیتی اس میں اضافہ بھی کرتی ہے۔ مسیحی و صیہونی سامراج محض تعقلات کا نظری استعمال نہیں کرتا بلکہ طاقت کو بنیاد بنا کر اس 'برائی' کو کچلنے کی کوشش کرتا ہے جو اس کے اپنے ہی بطن سے نکلتی ہے۔ سامراج اپنی فلسفیانہ شکل میں اکلوتا دہشت گرد ہے۔ اس کے مخالفین اس کے اپنے ہی پیدا کردہ ہیں۔ وہ حقیقی اور نظری کے درمیان اس تضاد کا نتیجہ ہیں، جسے سامراج کبھی حل نہیں کر سکتا۔ جب تک سامراج کا وجود باقی ہے وہ طاقت کے فلسفے پر عمل پیرا رہتے ہوئے، دہشت و بربریت برپا کرتا رہے گا۔

سامراجی فوج کے دہشت گرد مرتے تھے تو سامراج کے پاس معصوموں پر گولیاں چلانے کا جواز موجود ہوتا تھا۔ مغربی سامراجی مفکر بڑے ذہین لوگ ہیں۔ علمیات کا درست استعمال کرنا جانتے ہیں۔ انھیں اس بات سے دلچسپی نہیں کہ درست کیا ہے، انھیں صرف اس نکتے سے دلچسپی ہے کہ کسی بھی خیال کو درست طور پر کیسے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ درست سے مراد یہ کہ کوئی خیال سامراجی مقاصد سے کس حد تک مطابقت رکھتا ہے۔ دہشت گردی سے متعلق ذہین

سامراجی پروفیسروں کی یہ پالیسی بڑے ہی انوکھے اور موثر طریقے سے اذہان کو آلودہ کر رہی ہے۔ مغربی سامراجی مفکروں کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ اسلام کی ''ریڈیکل شکل'' خودکش حملوں کو ''جنت کے حصول'' کے لیے جائز قرار دیتی ہے۔ سامراجی مفکروں نے اس سوچ کو جنم دیا ہے کہ خودکش حملہ آور صرف ''جنت کے حصول'' کے لیے معصوم لوگوں کو موت کے گھاٹ اتارتا ہے۔ یہی بنیادی نکتہ ہے جہاں سے بحث کا آغاز ہوتا ہے اور اس نکتے کی تفکری تصدیق پر ہی اس کا اختتام بھی ہو جاتا ہے۔ یعنی خودخوش حملہ آور ایک ایسی زندگی کی خواہش رکھتا ہے، جس کا خواب سامراجی آئیڈیالوجی سے متضاد نہیں، بلکہ اس کا جزوِ لازم ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ سامراج اسی طرح کی زندگی اسی زمین پر گزارتا ہے، جبکہ خودکش حملہ آور کی نظریاتی بنیادوں میں استحکام کا فلسفہ خود سامراج کی تخلیق ہے۔ سامراج کے تخلیق کردہ عینیت پسند فلسفے اور پھر عینیت پسند فلسفوں کی تخلیق کردہ سامراج آئیڈیالوجی کا ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ ہر واقعے کو دوسرے واقعے سے الگ کر کے پیش کیا جائے۔ جزو کو کل سے جوڑ کر نہیں، بلکہ اس جز کو مزید درہم برہم کر دیا جائے تاکہ ارتباط کے سوال کو ختم کر کے ایک خاص حد تک علت و معلول کے قضیے کو بھی پسِ پشت ڈال دیا جائے۔ یعنی معروضی اعتبار سے خودکش حملے کو ایک طرح کی ''شے بالذات'' بنا دیا جائے، جو ماورائی آئیڈیالوجی سے تشکیل پاتا ہے، مگر جس جگہ اس کا اظہار ہوتا ہے اس کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مغربی فلسفیانہ فکر کا مطالعہ رکھنے والے لوگ بخوبی جانتے ہیں کہ 'پُر اسراریت' پر مبنی یہ سوچ مغربی فلسفے کی لازمی خصوصیت ہے۔ سامراج اور سامراجی فلسفیوں کی 'کامیابی' کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ کسی خیال کو مسترد نہیں کرتے، اسے زیرِ زمین بھیج دیتے ہیں۔ اپنے وجود کو تقویت دینے کی خاطر جونسا مرضی طریقۂ کار اختیار کر لیتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ طالبان ایک عہد کے مجاہد تھے اور دوسرے عہد کے دہشت گرد بن گئے۔ بنظرِ غور دیکھیں تو طالبان کی آئیڈیالوجی مابعد الطبعاتی جمود کی نمائندگی کرتی رہی۔ نظریاتی سطح پر سامراجی مفکروں کا مقابلہ کرنا نہ ہی طالبان کے بس کا روگ ہے اور نہ ہی کسی ایسے فلسفے میں اتنی سکت ہو سکتی ہے، جو اپنی بقا کے لیے سامراج سے نظری ہتھیار مستعار لیتا ہو۔

مغربی سامراج نے خودکش حملے کی وضاحت کے لیے مابعد جدید آئیڈیالوجی کا بخوبی استعمال کیا ہے۔ سامراجی مفکر کہتے ہیں کہ خودکش حملے کی کوئی معروضی وجوہات نہیں

ہوسکتیں۔اس کی وجہ یہ ہے کہ خود معروضیت کا قضیہ شک سے بالانہیں ہے۔معروضیت زبان کے اندر قائم ہوتی ہے اور زبان کے اندر جو قضیہ قائم ہوجائے اس میں سچ اور جھوٹ کا کوئی حتمی اظہار نہیں کیا جاسکتا۔نتیجہ یہ کہ جب سامراجی متن کا مطالعہ کیا جائے تو کسی بھی نکتے پر پہنچنا درست نہیں ہے، ہر نتیجہ مشکوک ہے۔ان بنیادوں پر سامراج کا وجود نظری سطح پر طوالت اختیار کرلیتا ہے، عملی سطح پر اس کی برتری پہلے ہی قائم ہے۔تو پھر فائدہ کس کو حاصل ہوا؟ بلاشبہ مسیحی و صیہونی دہشت پسند سامراج کو! بورژوا فلسفیوں نے ایک ماورائی سبجیکٹ تشکیل دے رکھا تھا، جسے بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔یہ بھی ممکن ہے کہ ان کی نیت بُری نہ ہو۔اس سبجیکٹ کے وسیلے سے ان کے باطن میں آفاقیت کا احساس پیدا ہوتا رہا ہے۔لیکن اس سبجیکٹ میں عینیت پسند رجحان کی وجہ سے دہشت کے مہلک جراثیم ہمہ وقت موجود رہے۔سامراج نے جب چاہا اس سبجیکٹ کو اپنے وجود کو نظری و عملی جواز فراہم کرنے کی خاطر اپنی مدد کے لیے پکارا۔ اور عینیت پرست سبجیکٹ اپنی تمام تر توانائی کو استعمال میں لاتا ہوا، یکطرفہ کاروائی کے لیے تیار ہوجاتا ہے۔میرا نکتہ یہ نہیں ہے کہ روشن خیالی فلسفیوں کے عزائم خطرناک تھے، نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ سبجیکٹ نے انسانی علم میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔سبجیکٹ کی مرکزیت پر مبنی فلسفہ انسان کی تفکری سطح کو بلند کرنے میں کامیاب رہا ہے۔یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ان کے عزائم دہشت پسند تھے، بہرحال اگر سچ کے کوئی معنی ہیں تو یہ سچ ہے کہ اس سبجیکٹ سے بورژوازی کے مفادات کے تحفظ کی خاطر سچ اور جھوٹ میں امتیازات قائم رکھنے کا کام لیا جاتا رہا ہے۔ سامراج نے سچ اور جھوٹ، نیکی اور بدی کے علاوہ جو بھی فوقیتی ترتیب قائم کر رکھی تھی، جزوی طور پر اس کی بنیاد جھوٹ پر قائم تھی۔بورژوا فلسفی ان اقدار کو سماجی مافیہا سے الگ کرکے ان کی تجریدی یا مابعد الطبیعاتی حالت میں دیکھتے ہیں۔مابعد الطبیعاتی عمل حرکت کے منافی ہے۔اس میں ہر قضیہ تغیر کے برعکس جمود کی نمائندگی کرتا ہے۔اقدار کا چوکھٹا تیار کرلیا جاتا ہے۔اور پھر طاقت کے زور پر لوگوں کو اس چوکھٹے سے گزارا جاتا ہے۔مابعد جدید مفکروں نے اس فوقیتی ترتیب کو بیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں دیکھا، اور بغیر کوئی متبادل تجویز کیے اسے مسترد کردیا۔بے مثل ماہرِ جدلیات فریڈرک اینگلز نے اس ترتیب کو انیسویں صدی میں ہی دیکھ لیا تھا۔اینگلز نے ''فیور باخ اور جرمن کلاسیکی فلسفے کا خاتمہ'' میں بڑی باریکی سے بورژوا فلسفیوں

کے اس فلسفہ مرکزیت کو چیلنج کیا جس میں موجود اصولوں کی آڑ میں عینیت پسند سبجیکٹ نہ صرف اقدار کا تعین کرتا ہے بلکہ اپنے وجود کو بھی برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ اینگلز مسیحی مرکزیت اور فلسفیانہ مرکزیت، جو فوقیتی ترتیب کو قائم کرتی ہے، میں مضمر مہلک اثرات کو واضح کرتا ہے۔ فوقیتی ترتیب کے فلسفے کو قبول کرنے کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ خارجی دنیا کے وجود کو اس کی ظاہری شکل میں حتمی سمجھ لیا جائے۔ عینیت پسند فلسفیوں کی ایک خصوصیت یہ رہی ہے کہ بورژوا سماج کو حقیقی تصور کرتے ہوئے، اس کے اوپر فلسفیانہ افکار کی تجریدی عمارت کھڑی کرتے ہیں۔ بورژوا سماج حقیقی سماج نہیں ہوتا کہ اسے جوں کا توں قبول کر لیا جائے، اور اس کے حقیقی نقائص جس خلا کو جنم دیتے ہیں، جن کی بنیاد پر سچ اور جھوٹ کے مابین تفریق قائم کی جاتی ہے انھیں اخلاقی آدرشوں سے پُر کرنے کی کوشش کی جائے۔ یہ خیال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب خارجی دنیا کو انتہائی پیچیدہ عوامل کا مجموعہ سمجھنے کی بجائے، اسے پہلے سے موجود ایسی اشیا پر مشتمل سمجھا جائے جو 'ہونے' یا 'بننے' کے متغیر عمل سے نہ گزرتی ہوں، بلکہ مسلسل بند چوکھٹوں میں اپنی ازلی اور ابدی حیثیت میں برقرار رہتی ہوں، لیکن جونہی اس خیال کے برعکس انتہائی پیچیدہ جدلیاتی عمل سے واسطہ پڑتا ہے تو اقدار کی اس ترتیب کا فلسفہ بیکار ہو جاتا ہے۔ اینگلز واضح کرتا ہے کہ سماج کو جونہی جدلیاتی عمل کی بنا پر سمجھا جاتا ہے تو "حتمی فیصلوں" اور ابدی "سچائیوں" کی احتیاج ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جاتی ہے۔ بے مثل مادی جدلیاتی مفکر کے مطابق کوئی سچ ایسا نہیں جو صرف سچ ہو۔ ہر سچ کے اندر جھوٹ بھی مخفی ہوتا ہے۔ ہر نیک یا نیکی کے اندر بُرا یا برائی بھی چھپی ہوتی ہے۔ اس حقیقت کو جاننے کے لیے ان حالات کو جاننا ضروری ہے جن حالات نے اس سچ کو جنم دیا، چونکہ حالات کی نوعیت متغیر ہے اس لیے تغیر ہی اس میں مضمر جھوٹ کو عیاں کر دیتا ہے۔ عہدِ حاضر میں چونکہ مسیحی و صیہونی سامراج اپنے وجود کی حتمیت کا درس دیتا ہے، اس لیے اسے مستقل نوعیت کی اقدار کی ضرورت ہے جسے ان کے ظہور کی لازمیت اور اگلے لمحات کی معدومیت کے تناظر سے کاٹ کر، بطورِ پیمانہ ہر عہد کے لیے استعمال کیا جا سکے۔ سامراج کی یہ خواہش سماجی عمل میں اس کی لازمیت پر دلالت نہیں بلکہ اس کی معدومیت کا تقاضا کرتی ہے۔ سامراج کی معدومیت فلسفیانہ تجریدات کی اختراع نہیں بلکہ انسانی سماج میں خود انسان کی بقا کے سوال سے جڑی ہوئی ہے۔

جونہی ملٹی نیشنل سرمایہ داری ایک آفاقی نظام کی شکل اختیار کر گئی، بورژوا یا ماورائی سبجیکٹ جن مقولات کے تحت سچ کو دیکھتا تھا، وہ اس لیے دیکھنے سے قاصر ہو گیا کہ سامراج کا دائرہ پھیلتا گیا، مگر ماورائی سبجیکٹ اس پھیلتے ہوئے دائرے کا ساتھ نہ دے سکا۔ لہٰذا اس بار سچ اور جھوٹ کے قضیے کو مسیحی اور صیہونی دہشت گردی سامراج کے مفادات کے تحفظ کی خاطر وضع نہ کیا جا سکا۔ سامراج کا دائرہ پھیلنے سے تفکری مقولات کا دائرہ نہ پھیل سکا۔ لہٰذا اس بار ایک ہی راستہ تھا، جو سامراج کے مفادات کو نظری جواز فراہم کرتا۔ اور وہ راستہ تھا سچ اور جھوٹ کے مابین امتیازات کو ہی ختم کر دیا جاتا۔ کچھ ایسے تضادات دکھا دیے جاتے جن تک فلسفیانہ مقولات نہ پہنچ سکے۔ اس طرح یہ نتیجہ سامنے آیا کہ نظری سطح پر سامراج خود کو سچا نہ کہہ سکا۔ لیکن اسے جھوٹا کہنے کے لیے بھی راستے بند ہو گئے۔ اگر ہم فرض کریں کہ مستقبل میں سامراجی درسگاہوں کے مفکر سچ اور جھوٹ کے مابین عدمِ امتیاز کو ختم کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں، تو پھر بھی سچ اور جھوٹ کے درمیان امتیاز جس مرکزیت کی بنیاد پر قائم ہوگا، وہ ایک بار پھر سامراجی مفادات سے ہم آہنگ ہوگی۔ حقیقت میں عملی سطح پر سامراج کا خاتمہ ہی اس نظری امتیاز کا خاتمہ کر سکتا ہے۔

بیسویں صدی کے آخر میں مابعد جدید مفکروں نے بورژوا فلسفوں کے اس عقلی بحران کو دیکھ لیا۔ انھوں نے عقلی فلسفوں پر سخت حملہ کیا۔ انھوں نے اس سبجیکٹ کو موت کے گھاٹ اتارنے کی کوشش کی۔ ان کے نزدیک مغربی مابعد الطبیعات دہشت سے ماورا نہیں ہے۔ حتیٰ کہ مسیحی 'خدا' بھی جنگ میں الجھا ہوا ہے۔ میں پورا زور دے کر یہ کہنا چاہتا ہوں کہ مسیحیت کبھی بھی مغربی سماج کی زندگی سے غائب نہیں ہوئی۔ جدید فلسفے، مسیحیت کی کوکھ سے جنم لیتے ہیں۔ فلسفہ اور مسیحیت ایک ہی طرح کے مقولات میں پناہ تلاش کرتے ہیں، لیکن اس فلسفے میں مسیحیت کے رد کے پہلو بھی پائے جاتے ہیں۔ یہودی فلسفیوں کو اس حقیقت کا ادراک تھا کہ مسیحیت فلسفیانہ مقولات کی آڑ میں یہودیت کو خود میں ضم کرنا چاہتی ہے۔ ۱۹۵۰ء کے بعد یہودیوں کی شناخت کے مسئلے نے ان حتمی شناختوں کو اجاگر کیا، جو فلسفیانہ مقولات کی شکل میں کسی حد تک اپنے انتہا پسندانہ کردار سے دست بردار ہو گئے تھے۔ لیکن یہودیت میں حتمی شناخت کے احساس نے مغربی فلسفے کو بحران میں مبتلا کر دیا۔ میں اگلے باب میں مسیحی فلسفے کے اس بحران کا تنقیدی جائزہ پیش کروں گا۔

سامراجی دہشت گردی کا فلسفیانہ جواز

مجھ سے مابعد جدید عہد کی بات مت کرو۔ تمہیں مسیح کا واسطہ ابھی تک ہم جدید عہد میں بھی داخل نہیں ہوئے ہیں۔ امریکہ میں ابھی تک ۱۵۰ ملین لوگ ہیں جو پیدائش پر یقین رکھتے ہیں۔ سائمن کرچلی

گزشتہ تین دہائیوں میں ہونے والے نظری مباحث میں مغربی مابعد جدیدیت سیاسی، سماجی، ثقافتی، سائنسی اور جمالیاتی حوالوں سے ایک اہم تحریک کی شکل اختیار کرتی دکھائی دے رہی تھی، لیکن عہدِ حاضر کے تیزی سے بدلتے ہوئے عالمی تناظر میں سیاسی، مذہبی اور سماجی سطح پر تضادات کچھ اس شدّت سے رونما ہوئے ہیں کہ نظری سطح پر بھی مابعد جدیدیت کا فیشن اپنے مراعات یافتہ مقام سے نیچے گر چکا ہے۔ عملی زندگی کی پیچیدگیوں اور مایوسیوں میں الجھے لوگوں کی ایک کثیر تعداد ایک بار پھر یہ سوچنے پر مجبور ہے کہ انسان کی مرکزیت کی بناء پر قائم ہوئے عقلی فلسفوں سے انسانی نجات کا کوئی پہلو نکل سکتا ہے۔ ثقافتی اور علمیاتی حوالوں سے جو چند تبدیلیاں واقع ہوئی تھیں، مغربی درسگاہوں اور ذرائع ابلاغ نے ان کی اشاعت میں قطعاً دیر نہیں کی، لیکن آج پھر روشن خیالی پروجیکٹ کی تمام نہیں تو کم از کم ان فلسفیانہ جہات کے حق میں آوازیں اٹھ رہی ہیں، جن کا منبع و ماخذ انسانی سبجیکٹ کو تصور کیا جاتا تھا۔ چالیس کی دہائی میں تھیوڈور اڈورنو اور میکس ہورکھیمر کی ''روشن خیالی کی جدلیات'' کی اشاعت کے بعد وہ مغربی بورژوا دانشور، جن کو سرمایہ داری نظام میں اصلاح پسندی کا جواز نظر آ گیا تھا، یہ تبلیغ کرنے لگے کہ دنیا ایک نئے عہد میں داخل ہو گئی ہے، یہ عہد وقتی ابھار نہیں بلکہ مستقل ہے،

لہٰذا اب ہر اس فلسفہ اور آئیڈیالوجی کو بے کار سمجھ لینا چاہیے، جس کا کردار فیصلہ کن سمجھا جاتا تھا۔ یہ بات تو بہر حال طے ہے کہ جب کبھی 'دنیا' کا ذکر ہوتا ہے تو مغربی رہنماؤں کی طرح مغربی دانشوروں کے نزدیک بھی 'دنیا' سے مراد ہمیشہ مغربی دنیا ہی ہوتی ہے۔ ایک اور دنیا بھی ہے، جس کو یہ لوگ 'تیسری دنیا' کہتے ہیں۔ تیسری دنیا صرف استحصال زدہ ہے، یہ استحصال ایک طرف تو مغربی سامراج کا برپا کردہ ہے دوسری طرف یہ استحصال، نظری سطح پر، مغربی دانشوروں کے علاوہ تیسری دنیا کے ضمیر فروش دانشوروں کی طرف سے ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ یہ دانشور جن پر ایک طرف تو رحم کی ضرورت ہے اور دوسری طرف یہی حقیقی سزا کے مستحق ہیں۔ ایک طرف ان کے ممالک دہشت گردی کا شکار ہیں تو دوسری طرف یہ 'آئیڈیالوجی کے خاتمے' کی تبلیغ کررہے ہیں۔ ایک طرف تیسری دنیا میں مابعد جدیدیت کی تبلیغ ہو رہی ہے اور دوسری طرف تیسری دنیا کو دہشت گردی کے نرغے میں جھونک دیا گیا ہے۔ جب کبھی مغربی سامراج بحران کی زد میں آتا ہے تو اپنے اگلے اقدام سے پہلے دنیا میں ایک ایسی آئیڈیالوجی متعارف کراتا ہے جو اس کے متعینہ اہداف کو فکری جواز فراہم کرتی ہے۔ یہ آئیڈیالوجی تیسری دنیا کے نام نہاد دانشوروں کی ناپختہ فکر کو بھی زد میں لے لیتی ہے، جو مغربی سامراج کی مبنی بر وحشت پالیسیوں کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ ان لوگوں کے لیے تھیوری 'حقیقتِ عظمیٰ' کو پانے کا وسیلہ ہے، جبکہ حقیقت میں تھیوری حقیقت کو نیست و نابود کرنے کا وسیلہ بن جاتی ہے۔ تیسری دنیا کے دانشور اور ان کی تبلیغ کے نتیجے میں عوام وہی راگ الاپنے لگتے ہیں جن کا ان کو درس دیا جاتا ہے۔ یہ مغربی آئیڈیالوجی ہی ہے جو دہشت گردی کا جواز فراہم کرتی ہے، بلکہ میں یہ کہوں گا کہ دہشت گردی بورژوا کی آئیڈیالوجی ہے، جسے کبھی تو مذہب اور کبھی سیاست کے نام سے عوام پر مسلط کیا جاتا ہے۔ دہشت گردی سرمایہ دارانہ کلیت کی وہ بدترین شکل ہے، جو حقیقی حالات سے نظری سطح پر متشکل ہوتی ہے تو تاریخ کا خاتمہ، آئیڈیالوجی کا خاتمہ، انسان کا خاتمہ مختصر یہ کہ ''ہر چیز کے خاتمے'' کا دعویٰ کرتی ہے۔ مغربی مابعد الطبیعات کا اٹکے رہنا محض تجریدی مسئلہ نہیں ہے، یہ حقیقی نظام کی بالائی شکل ہے۔ 'لاتشکیلی' مفہوم میں 'موجودگی' سے مراد محض ماورائی موجودگی نہیں، یعنی کسی ماورائی ہستی کی موجودگی نہیں، بلکہ متصورہ اصول و قواعد کی مرکزی حیثیت کے پیشِ نظر حقیقی اور عملی موجودگی کا جواز پیدا کرنا ہے۔ ایسی موجودگی جوان بیٹوں کو

اہمیت عطا کرتی ہے جو فوق تجربی سبجیکٹ کے اس قبل تجربی علم و عمل کو ممکن بناتے ہیں جن کی اولیت قائم کرنا ہی فوق تجربی سبجیکٹ کا اصل مقصد ہے۔ ان ہیئتوں کی اولیت ہی فوقیتی ترتیب کے اس سوال سے جڑ جاتی ہے کہ تجریدی اقدار کی آفاقیت کا قضیہ جنم لیتا ہے، جنہیں ہر عہد کے لیے لازمی سمجھا جاتا ہے۔ 'موجودگی' کا یہ مفہوم معصوم نہیں، بلکہ دہشت سے عبارت ہے، گو کہ 'موجودگی' کی دوسری شکل بھی ہے جو حقیقی معنوں میں استحصال زدہ ہے، جس پر مغربی سامراج نے دہشت گردی مسلط کر رکھی ہے، جسے مابعد جدید آئیڈیالوجی نے نظری سطح پر تسلی کے چند کلمات سنائے دیئے ہیں، لیکن موجودگی کا یہ تصور خود سامراجی مفکروں کا عطا کردہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ موجودگی اس ہیئتی موجودگی کی خدمت پر معمور ہے، یہ اس ہیئتی عقلیت سے متشکل تعقلات کے حصار میں پھنس چکی ہے۔ تاہم وہ اس حقیقت سے واقف ہے کہ 'کلام' جو ابتدا میں تھا، خود ماورائی موجودگی سے متشکل ہوتا ہے۔ لہٰذا لاتشکیل اس 'کلام' پر یلغار کرتی ہے تا کہ اس 'کلام' کی ادائیگی کرنے والے کی حقیقت کو التوا میں لے جائے۔ جب وہ التوا میں چلا جائے گا، تو مرکزیت کے خاتمے سے اس سے منسلک تمام اقدار کا خاتمہ ہو جائے گا۔ تاہم اکیسویں صدی میں لاتشکیل کو ابلاغ کی ترقی کے نام پر ایک نجات دہندہ آفاقی ماڈل کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا، حقیقی مسئلہ نظری نہیں عملی ہے۔ اس طرح یہ بذاتِ خود اپنی بنیادوں میں ماورائی خمیر کی وجہ سے استحصال اور دہشت گردی سے نجات کی حامل قرار نہیں دی جا سکتی۔ میں اس باب کے آخر میں لاتشکیل کے اس پروجیکٹ کا تجزیہ پیش کروں گا۔

تیسری دنیا انگنت تضادات میں دھنس چکی ہے۔ مابعد جدیدیت 'تیسری دنیا' میں کیسے جنم لے سکتی ہے؟ عام فہم نکتہ یہ ہے کہ وہاں تو اب بھی 'بڑے بیانیے' کی پرستش کی جاتی ہے۔ لیوتارڈ نے مابعد جدیدیت کی جو تعریف پیش کی تھی اس میں اس کا مرکزی نکتہ ہی یہ تھا کہ یہ ''بڑے بیانیوں کو شک'' کی نظر سے دیکھتی ہے۔ لیوتارڈ نے یہ دعویٰ مغربی سماج کی عملی صورتحال کو سامنے رکھ کر کیا تھا۔ اگر ''بڑے بیانیے'' کا خاتمہ نہیں ہوا تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ انسان کی مرکزیت، عقلیت پر تشکیک اور اقدار کی آفاقیت جیسے مقولات غلط ثابت ہو چکے ہیں؟ اگر عقلیت کا کردار آج بھی فیصلہ کن ہے تو ''بڑے بیانیے'' کا خاتمہ کیسے؟ بڑے بیانیے کی جس ہیگلیائی شکل پر لیوتارڈ حملہ کرتا ہے وہ تو خود عقلیت کی تشکیل ہے۔ ہمارا بڑا بیانیہ یعنی

اسلام اپنی موجودہ شکل میں ان فوق تجربی ہیئتوں کی نمائندگی کرتا ہے، جن کی مرکزیت انسان کی بنیاد پر نہیں، بلکہ ''ماورائی تصورِ موجودگی'' پر قائم ہے۔ دونوں صورتوں میں بڑا بیانیہ اور اس سے منسلک اقدار کا قضیہ زندہ رہتا ہے۔ اسی طرح ہمارے لیے شناخت کا سوال بھی اہم ہے (اس پر میں آگے چل کر بحث کروں گا)۔ اس وقت بڑا بیانیہ یعنی اسلام ہماری شناخت کی علامت ہے۔ لہٰذا شناخت کا یہ تصور ماقبل عقلیتی فلسفے کا مرہونِ منت نہیں ہے، بلکہ اس الہیاتی فلسفے کا پیدا کردہ ہے، جس نے عقلیت کو کبھی قبول ہی نہیں کیا۔ ''موجودگی'' کے فلسفے کی بنیاد پر الہیاتی ماورائیت اور عقلیتی ماورائیت کے مابین کچھ مماثلتیں موجود ہو سکتی ہیں مگر سماجی عمل پر ان دونوں کے الگ الگ اثرات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مثل فوکو یہ سوال اٹھاتا ہے کہ سبجیکٹ کبھی 'موجود' ہی نہیں رہا، فوق تجربی سبجیکٹ تو 'جدید' فلسفے کی تشکیل ہے۔ جدید فلسفے کی بنیاد انسانی مرکزیت پر قائم ہوتی ہے۔ اگر سبجیکٹ جدید فلسفے کی تشکیل ہے جسے اس کی 'اصل' جگہ پر لے جانا ضروری ہے تو اس سبجیکٹ کا کیا کیا جائے جو جدید فلسفے سے بھی متشکل نہیں ہو پایا۔ فوکو کا جدید سبجیکٹ معصوم نہیں، اس کی جڑیں نہ صرف فلسفے میں موجود ہیں بلکہ سائنس بھی اس کے تعقلات سے محفوظ نہیں رہی۔ اگر اس سبجیکٹ کا خاتمہ ہوتا ہے تو اس سے منسلک اقدار کا خاتمہ بھی یقینی ہو جاتا ہے۔ اگر یہ سبجیکٹ اتنا طاقتور ہوا تو یہ تعقلات کو وسعت دے کر اس خلا کو پُر کر سکتا ہے جسے لسانی بنیادوں پر مابعد جدید مفکر پیدا کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ لیکن اصل سوال یہ ہے کہ اس سبجیکٹ کو قائم کیے بغیر اس کے انہدام کے قضیے کو کیسے حل کرنے کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے؟ ہمارے ہاں مابعد جدید شارحین اس قضیے کو سمجھنے سے مکمل طور پر قاصر رہے ہیں۔

مغربی دنیا یا دنیائے اول کے نزدیک 'تیسری دنیا' کے کسی مسئلے کو نظری سطح پر خالصتاً غیر تعصباتی انداز میں دیکھنے کا کوئی جواز ہی نہیں ہے۔ مابعد جدیدیت کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ جس نئے عہد میں دنیا داخل ہو چکی ہے اس میں ''بڑے بیانیے'' کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے، ان کا اصرار ہے کہ مغربی لوگ اب کسی بھی 'بڑے بیانیے' کو قبول کرنے کو تیار نہیں ہیں۔ اگر 'بڑا بیانیہ' ہی نہیں رہا تو کم از کم اس 'تاریخ کا خاتمہ' بھی ضروری ہے جس کی وضاحت 'بڑا بیانیہ' کرتا ہے۔ 'بڑے بیانیے' کا دعویٰ ہے کہ سچ کی کوئی نہ کوئی بنیاد ضرور ہے، گو کہ 'بڑے بیانیوں' میں سچائی کے معیار پر بھی علمی حوالے سے گہرے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ مذہب

میں سچائی کی وضاحت کا کوئی نہ کوئی نا قابل تبدیلی معیار مقرر کیا گیا ہے۔ سائنسی نظریات میں متعینہ لمحات کے باوجود سچائی کا کوئی حتمی پیمانہ نہیں ہے کہ جسے ہمیشہ کے لیے قبول کر لیا جائے۔ مذہب میں چند بنیادی ایقان موجود ہوتے ہیں جن سے روگردانی کرنے پر مذہب سے خارج کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح مذہب کئی حوالوں سے ارتقائی فلسفوں سے متصادم ہے۔ مابعد الطبیعات اور جدلیاتی فلسفوں میں یہی فرق ہے کہ مابعد الطبیعات ہر طرح کے عمل کو اس کے محرکات سے الگ کر کے تجریدی اور جامد انداز میں دیکھتی ہے۔ مابعد جدید علمیات بھی مابعد الطبیعات کو مسترد کرنے کا دعویٰ کرتی ہے کیونکہ مابعد جدید مفکروں کے نزدیک اس سے تسلسل میں رہنے کا عمل متاثر ہوتا ہے۔ متعین لمحے کی نوعیت اس قدر پیچیدہ ہے، اس کی ساختیں اس حد تک ایک دوسرے میں ضم ہو چکی ہیں کہ مابعد جدید مفکروں کے نزدیک ان دونوں کی اغلب حیثیت کو ختم کیے بغیر اس تسلسل کو بروئے کار نہیں لایا جاسکتا جس میں متعین لمحے کی عدم موجودگی ہی سے جبر و دہشت سے نجات کا سوال اٹھایا جاسکتا ہے۔ اس سوال کی جانب میں آخر میں لوٹوں گا۔

مابعد جدید مفکروں کے اس دعوے میں دلچسپ نکتہ یہ ہے کہ اسی متعین لمحے میں مابعد جدید مفکر مابعد الطبیعات کا دہشت گردی کے ساتھ ایک رشتہ قائم کرتے ہیں۔ جب سچائی کو 'تعقل' (Concept) کے تحت لانے کی کوشش کی جاتی ہے تو حقیقت میں تضادات کی تحلیل کا سوال 'شعور' سے حل کیا جاتا ہے۔ 'شعور' سے تضادات پر غلبہ حاصل کرنے کا مطلب طاقت کے اظہار کے مترادف ہے، لیکن یہ طاقت ''ارادے کی طاقت'' سے مختلف ہے۔ اس کا تعلق عقلی مقولات کے ساتھ ہے عقلیت کی یہ طاقت مفکرانہ سطح پر خارجی عمل کو ذہن میں رکھتے ہوئے ان مقولات کو متشکل کرنے سے عبارت ہے کہ خارجیت کا کوئی بھی پہلو خود عقلی مقولات سے باہر نہ رہے۔ عقلی مقولات اس حد تک وسیع ہو جاتے ہیں کہ جب تک ان کی ساخت کو توڑا نہیں جاتا جس میں 'تعقلات' کے تحت تاریخ کے بہت سارے پہلو ''جبراً'' مجتمع ہو چکے ہیں، اس وقت تک دہشت گردی کے سوال کو بھی حل نہیں کیا جاسکتا۔ 'شعور' چونکہ افتراق کا خاتمہ کر کے تضاد کو حل کرتا ہے، اس لیے ساخت کو توڑنے کے لیے ضروری ہے کہ سوال کا آغاز 'شعور' کے تحت تشکیل پائی ہوئی ساخت کو منہدم کر کے کیا جائے۔ مابعد جدیدیت کے نزدیک

'موجودگی' یا 'معنی' آفرینی کا سوال مغربی مابعد الطبیعات اور مغربی فلسفے سے گہرا تعلق رکھتا ہے، اس لیے پہلے مابعد الطبیعات کو پوری شان کے ساتھ میدان میں لانا ضروری ہے؛ اسی صورت اسے ڈی کنسٹرکٹ کر کے ''دبے'' ہوئے عوامل کو سامنے لایا جاسکتا ہے۔ دریدا کی ڈی کنسٹرکشن اس طریقے سے مغربی مابعد الطبیعات کا رشتہ 'معنی' اور 'موجودگی' کی بناپر قائم کر کے دہشت کو ڈی کنسٹرکٹ کرنے کا دعویٰ کرتی ہے۔

ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا کہ فرانسس فوکویاما نے 'تاریخ کے خاتمے' کا اعلان کردیا تھا۔ 'تاریخ کا خاتمہ' ایک ایسی اصطلاح کے طور پر سامنے آیا کہ جس کا مطلب بہت کم لوگ جانتے ہیں، لیکن اس 'صطلاح کا استعمال ہر شخص کرنے کو تیار ہے۔ مغربی ممالک میں اس اصطلاح کے بارے میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ صیہونی دہشت پسند اس اصطلاح کا حقیقی مفہوم ہر ذہن میں راسخ کرنے کو تیار رہتے ہیں۔ اس کے لیے جامعات میں بلین کے حساب سے سرمایہ خرچ کیا جاتا ہے۔ 'تارخ کا خاتمہ' ایک ایسی پیچیدہ اصطلاح ہے کہ ایک طرف تو یہ 'بڑے بیانیے' (مارکسزم) کی موت کا دعویٰ کرتی ہے جبکہ دوسری طرف مسیحی و یہودی اتحاد کا درس دیتی ہے۔ یہ درس مستقبل میں کبھی سچائی کے انکشاف سے عبارت نہیں ہے، بلکہ اس کے تحت یہودیوں کے خدا کے یہودیوں سے کیے گئے دعوے کی تکمیل ہے۔ یہودیوں کا ہر عمل اس دعوے کی تکمیل کی جانب اٹھتا ہے۔ یہودیوں کا خدا ایسا نہیں جو محض حکم صادر کرتا ہے اور یہودیوں کو ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھنے کا درس دیتا رہتا ہے۔ یہودیوں کا خدا اپنے کیے ہوئے وعدے کی تکمیل کے لیے یہودیوں کو قتل و غارت کرنے کا درس دیتا ہے۔ معصوم لوگوں کو مارنے کی تبلیغ کرتا ہے۔ اس دہشت پسند عمل سے گزرے بغیر یہودیوں کے خدا کے وعدے کی تکمیل نہیں ہوسکتی۔ یہودیوں کا خدا دہشت پسند ہی نہیں، فرقہ پرست بھی ہے۔ اس نکتے کا تجزیہ میں چوتھے باب میں تفصیل سے پیش کروں گا۔ اس وعدے کے تحت یہودیوں کو سکونت اختیار کرنے کے لیے ایک ایسا خطہ دینا مقصود تھا، جس میں وہ اپنی مرضی کے مطابق زندگی ہی نہ گزار سکیں، بلکہ دنیا کی دیگر اقوام کی ''رہنمائی'' کرسکیں۔ اگر وہ ان کو رہنما تسلیم کرنے سے انکار کریں تو ان کو نیست و نابود بھی کرسکیں۔

میں یہاں فوکویاما کے خیالات کا مفصل جائزہ نہیں لینا چاہتا لیکن جو مجھے یہاں متعلقہ

دکھائی دیتا ہے اس بغیر تنقید کے قبول بھی نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا میں یہاں فوکویامہ کی کتاب ''تاریخ کا خاتمہ'' کا مختصر تجزیہ پیش کرنا چاہتا ہوں، بالخصوص وہ خیالات جن کی تنقید دریدا نے اپنی کتاب ''مارکس کا بھوت'' میں کی ہے۔ فوکویاما یہ نکتہ اٹھاتا ہے کہ جس "Promised Land" کا یہودیوں سے وعدہ کیا گیا تھا، وہ 'امریکہ میں' لبرل جمہوریت' کی شکل میں مسیحیوں کو دے دی گئی ہے (کیا یہودی خدا اپنے وعدے سے مُکر گیا ہے؟)۔ دریدا کہتا ہے کہ یہ وہی دعویٰ ہے جو موسیٰ سے کیا گیا تھا مگر اس کی تکمیل نہیں ہوئی۔ دریدا سمجھتا ہے کہ یہی وعدہ جس کی عدم تکمیل کا مطلب یہودیوں کو "promissed land" نہ دینے کے مترادف ہے، بیسویں صدی میں اس کی فلسفیانہ بنیادیں طبیعاتی مادیت اور فلسفہ معیشت کی شکل میں نظر آتی ہیں۔ حقیقت میں یہ مارکسی فلسفے کے حقیقت کی شکل نہ اختیار کرنے سے جڑا ہوا ہے۔ فوکویاما بورژوا لبرل ریاست کی فتح کی بنیاد ہیگلیائی فلسفے پر رکھتا ہے۔ ہیگل نے اپنی 'مظہریات' میں ''شناخت کی جدوجہد'' کا درس دیا تھا۔ شناخت کا یہ عمل دوطرفہ ہے، جسے کسی ایک فریق کے جبر کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ ہیگلیائی فلسفہ شناخت میں اخلاقی پہلو غالب رہتا ہے۔ الیگزینڈر کوجیو (Alexander Kojeve) کی ہیگلیائی تشریح جو 'شناخت کے لیے جدوجہد' کو انتہا تک پہنچا دیتی ہے، اسے فوکویاما بنیاد بناتا ہے۔ فوکویاما کا شناخت کا فلسفہ اخلاقی نوعیت کا نہیں بلکہ اس کی بنیادیں امریکی ملٹری تکنیک سے اٹھتی ہیں۔ شناخت کا یہ درس دہشت گردی سے عبارت ہے، اسے محض فتح عزیز ہے۔ عالمی سطح پر دہشت گردی مسلط کیے بغیر اس کا حصول ممکن ہی نہیں ہے۔ دریدا، فوکویاما کی چالوں کو بخوبی سمجھتا ہے۔ فوکویاما مسیحیت کی فتح کا علان کرتا ہے مگر اس کا مقصد یہ ہے کہ یہودیوں کو مسیحیت کا تابع کر دیا جائے۔ عہدِ حاضر میں یہودیت فرقہ پرستی کی بدترین شکل ہے۔ گزشتہ تین سو برس سے بین القوامی سچ کے انگنت مفکر پیدا کرنے کے بعد بھی یہودی سیاست فرقہ پرستی سے نجات حاصل نہیں کر سکی۔ دریدا جانتا ہے کہ مسیحی نے یہودیت پر بڑی صفائی سے حملہ کیا ہے۔ دریدا واضح طور پر لکھتا ہے کہ ''لبرل جمہوریت کا ماڈل جس کا (فوکویاما) دعویٰ کرتا ہے، یہ صرف ہیگلیائی ماڈل نہیں ہے، بلکہ یہ ہیگلیائی ماڈل مسیحی نظر کو استحقاق بخشتا ہے'' (مارکس کا بھوت، ص ۷۵)۔ جیسا کہ فوکویاما لکھتا ہے ''کہ ریاست کا وجود خدا کے دنیا میں آنے کے مترادف ہے'' (بحوالہ

دریدا، ۷۵)۔ لہٰذا لبرل جمہوریت میں ریاست کو جو تصور فوکویاما اٹھاتا ہے وہ دراصل مسیحی فلسفہ ہے۔ بظاہر تو ایسا نہیں لگتا، لیکن اگر ان عوامل کا تجزیہ فلسفیانہ مقولات کی بناء پر کیا جائے تو دریدا غلط بھی نہیں کہتا۔ دریدا اس پہلو کو کچھ اس طرح بیان کرتا ہے،

> **This end of history is essentially a Christian eschatology. It is consonant with the current discourse of the pope on the European community: destined to become a Christian State or super-state, this community would still belong therefore to the Holly Alliance. (Derrida, p, 76).**

اگر یہ ''تاریخ کا خاتمہ'' مسیحیت کی ایک شکل ہے تو پھر ہیگلیائی فلسفہ مسیحیت کے حصار سے کیسے نکل سکتا ہے؟ فلسفیانہ مباحث مذہبی احکامات کی طرح کام نہیں کرتے، ان مقولات میں مماثلت اور امتیازات کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ جیسے ''مطلق حقیقت'' خدا کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، اسی طرح ریاست کی ''مطلق'' حیثیت خدا کی زمین پر حکمرانی کرنے کے مترادف ہے۔ اصل سوال مقولات کی تفہیم اور تجزیے سے تعلق رکھتا ہے۔

ان محرکات کی بناء پر نہ صرف 'تاریخ کے خاتمہ' کا اعلان ہوا بلکہ انھی خطوط پر استوار 'آئیڈیالوجی کے خاتمے' کا اعلان کیا گیا۔ میں آگے بڑھنے سے پہلے یہ واضح کردوں کہ فوکویاما نے جس 'لبرل جمہوریت' کے وجود میں آنے کا دعویٰ کیا تھا اس میں مسلمانوں کے لیے کوئی جگہ نہیں رکھی گئی۔ جیسا کہ دریدا یہاں پر فوکویاما کے الفاظ دہراتا ہے کہ ''وہ لبرل جمہوریت جو اس وقت متشکل ہو رہی ہے اس میں اسلامی دنیا داخل نہیں ہوتی (ص،۷۵)۔ مختصر یہ کہ اسی پروجیکٹ کی بنیاد پر 'خاتمے' پر مبنی تمام فلسفوں کا ظہور ہوا ہے۔ اور اسی نام نہاد 'جمہوریت' کو معاشی مادیت کے برعکس عقلی معیشت کی بنیاد پر برقرار رکھنے کی کوششیں کی جاری ہیں۔ ایک ایسی عقلیت جس کی معذوری کا راز افشا کرنا ضروری تھا۔ بیسویں صدی میں سب سے پہلے یہ ذمہ داری عظیم مارکسی مفکر جارج لوکاش نے ادا کی۔ بعد ازاں دریدا سمیت کئی مابعد جدید مفکر آگے بڑھے اور عقلیت کے مقولات کی تحدید کو عیاں کیا۔ فوکویاما کے فلسفے کا مقصد محض عوام کے اذہان کو مسخ شدہ ہیگلیائی فلسفے کی بنیاد پر تیار کی گئی مسیحی گندگی سے بھرنا تھا۔ عہد حاضر کی

دہشت گردی اس تسلسل کو برقرار رکھنے کی ناجائز کوششوں کا ردعمل ہے۔ اس حوالے سے یہ دہشت گردی سامراجی ریاست کی اپنی کوکھ سے جنم لیتی ہے۔

اب تک دہشت گردی کے بارے میں مغربی ممالک میں جو تشریحات کی گئی ہیں، ان میں صرف مسلمانوں کو دہشت گرد ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مسلمانوں کو ہی بنیاد پرست ثابت کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ ظاہری سطح پر دیکھیں تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ شاید دنیا میں یہی ایک مذہب ایسا ہے جو بنیاد پرست نہیں ہے۔ ایک مسلمان اگر ایک دن مسیحی فوجی پر خودکش حملہ کرتا ہے تو دوسرے دن کسی مسجد کو اڑاتا ہے۔ ایک دن کسی یہودی کو موت کے گھاٹ اتارتا ہے تو اگلے دن کسی مدرسے کو بم سے اڑاتا ہے۔ تاریخی اعتبار سے بھی اور موجودہ عہد میں بھی سب سے زیادہ غدار مسلمانوں نے پیدا کیے ہیں۔ پیسوں کی خاطر شاید ہی کوئی دوسری قوم اتنی بکی ہو جتنے کہ مسلمان! پاکستانیوں کے بارے میں خود مسیحی بنیاد پرست یہ کہتے ہیں کہ یہ پیسے کی خاطر سب کچھ کرسکتے ہیں۔ فوج کسی بھی ملک کا سب سے رجعت پسند ادارہ ہوتا ہے، جو ایک مخصوص آئیڈیالوجی کا دامن مشکل سے چھوڑتا ہے۔ پاکستان کے فوجی جرنیل پرویز مشرف جیسے ضمیر فروش غداروں کو دیکھیں کہ کس طرح اس نے قوم کی بیٹیوں اور بیٹوں کو چند ڈالروں کے عوض بیچ دیا۔ ایجنسیاں محبِ وطن لوگوں کو پکڑ کر مسیحی سامراج کے حوالے کرسکتی ہیں۔ پیسے کی خاطر مذہب کو بھی گروی رکھ سکتے ہیں۔ پیسے کی خاطر ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو باسانی قتل کراسکتا ہے۔ مسلمان مسیحی اور یہودی کی حکمرانی قبول کرسکتا ہے مگر دوسرے مسلمان کی نہیں۔ مسلمانوں کے ان رویوں سے یقیناً سامراج کو ان کے حقیقی اہداف حاصل کرنے میں کافی مدد ملی ہے، سامراج اپنی گرفت مضبوط کرنے کے لیے مذہبی آئیڈیالوجی کا استعمال کرتا رہا ہے، اس پسِ منظر میں دیکھیں تو مسلمان بنیاد پرست نہیں ہے۔ لیکن مسلمان بغیر کسی بنیاد کے بنیاد پرست ہے بن چکا ہے، جبکہ مسیحی ایک مضبوط مسیحی بنیاد کے ساتھ بھی بنیاد پرست نہیں ہے۔ مسلمان ماورائی بنیادوں پر بنیاد پرست ہے۔ مسیحی عقلی بنیادوں پر ماورائی بنیادوں کو ضم کرچکا ہے، لہٰذا مسیحی کی مسیحیت پر مبنی بنیادیں زیادہ مضبوط ہوچکی ہیں۔ ماورائیت ارتقا پا کر عقلی احتیاج بن کر ابھری ہے۔ لہٰذا عقلیت میں تاریخ کے دو مختلف مراحل ضم ہوچکے ہیں: ایک مرحلہ جب عقلیت موجود نہ تھی، لیکن مسیحیت کا بنیاد پرستانہ فلسفہ موجود تھا، دوسرا جب مسیحیت

کے مقولات عقلیت میں ارتقا پا گئے۔ مسیحیوں کو ایمان کا عقلی جواز مل گیا۔ اس کے بعد عقلیت کے کئی خلا جو عقلیت کے جبر نے محض اس لیے پورے کر دیئے کہ اسے یہ عقلیت کا تقاضا محسوس ہوئے۔ عقلیت کا یہ جبر بنیاد پرستی کی انتہا ثابت ہوا۔

اسلام کے خلاف شدید نفرت فلسفیانہ سطح پر مغربی مابعد الطبیعات کے وسط میں موجود ہونے کے علاوہ سرمایہ داری نظام کے ان رشتوں سے مکمل مطابقت رکھتی ہے، جو بحران کی صورت میں نفرت کو ابھارنے میں معاون ثابت ہوتا ہے۔ مابعد جدید علمیات سماج کے حقیقی رشتوں کے برعکس دہشت گردی کو صرف نظری مابعد الطبیعات تک محدود کر کے رکھنا چاہتی ہے۔ اس سے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ تشدد اور دہشت گردی کی وجہ صرف مغربی مابعد الطبیعات کی وہ شکل ہے جسے عمل کے برعکس صرف اور صرف تھیوری سے حل کیا جا سکتا ہے، جہاں تک انسانی سرگرمی سے جنم لینے والے حقیقی سرمایہ داری رشتوں کا تعلق ہے ان کی بحث میں الجھنے کی کوشش ہی نہیں کی جاتی۔ مغربی خیال پرست روایت میں تجریدات کے بارے میں یہ رویہ یونانی فلسفے سے شروع ہوتا ہے، اس میں اہم خیال یہ ہے کہ تجریدات کی دنیا الگ دنیا ہے، اس طرح تجریدات کو انسانی ذہن میں راسخ کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، جہاں کہیں حقیقی بحران ہو، اسے تجریدات کی عدم تفہیم کے بحران سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ آج بھی معاملہ اس سے مختلف نہیں ہے۔ ژاک دریدا دہشت گردی اور تشدد کو مغربی مابعد الطبیعات سے وابستہ کر کے دیکھتا ہے۔ اس طرح ڈی کنسٹرکشن 'کلیت' میں معنی کے اٹکنے اور اس کے ارتقا کے امکان میں ان مسائل کو صرف نظری سطح پر حل کرتی ہے۔ اس کے بعد جب سماجی سطح پر تبدیلی یا ارتقاء کا سوال اٹھایا جائے، تو اس کے حامیوں کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں ہوتا۔ دانشور اس امر کا اظہار کرتے ہیں کہ مابعد جدیدیت سرمایہ داری نظام کے خلاف ہے، کیونکہ یہ موجود نظام جو مابعد الطبیعات کے تحت عمل کر رہا ہے، اس کو تباہ کرنا چاہتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مابعد جدیدیت کی سرمایہ داری نظام کی مخالفت اس نظام کو مزید تقویت عطا کرتی ہے۔ سرمایہ داری نظام خیالی فلسفوں کی پرستش کے باوجود ایک حقیقی نظام ہے، جس میں دنیا زندگی بسر کر رہی ہے۔ اس کو محض نظری سطح پر حل کرنا یا اس کے تضادات تلاش کرنے سے معاملہ حل نہیں ہوتا، بے عملی کا یہ پہلو ہی مابعد جدیدیت کو اس نظام کے اندر کام کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اجتماعی حوالوں سے اس

کا فائدہ مغربی سامراج کو ہوا ہے۔ آزادی کی جو تحریکیں برپا ہوئی ہیں، ان کی قطعاً کوئی وضاحت مابعد جدیدیت نہیں کرتی۔ دہشت گردی کی جو تشریحات مابعد جدید مفکروں کے افکار کی روشنی میں کی جاسکتی ہیں، ان کے مطابق آزادی کی تحریکوں کو تیز تر کرنے کی کوئی وضاحت موجود نہیں ہے۔ سامراج کو بہرحال اس کا یہ فائدہ ہوا ہے کہ جن ممالک میں آزادی کی تحریکیں برپا ہوئی تھیں، ان کی نظریاتی بنیادوں پر سوالات قائم ہو گئے ہیں، اب کوئی تحریک حریت ہو یا تشدد اور استحصال سے محفوظ رہنے کے لئے بورژوازی کے وجود کو چیلنج کرنے کا مسئلہ ہو، ان کو جائز کہلوانے کے لئے بھی انھی لوگوں سے سند لینے کی ضرورت ہے، جو ان کو کچلنے کے لئے کمربستہ ہیں، المیہ یہ ہے کہ عرصہ دراز سے دنیا میں تحریک آزادی کی زیادہ تر جدوجہد مسلمانوں سے وابستہ ہے، جہاں کہیں مسلمان آزاد ہیں، وہاں بھی مغربی سامراج اور ان کے ضمیر فروش غلام حکمران اپنے ممالک کی تحریکوں کو کچلنے کے لئے سامراج کی وضع کی گئی دہشت گردی کی تعریف کو استعمال کرتے ہیں۔ مابعد جدیدیت نے یہ تحفہ دیا ہے کہ اس نے عمل کے برعکس زبان کو بنیاد بنا کر جدوجہد کے برعکس صرف اکتسابی عمل پر زور دیا ہے، جبکہ صیہونی ومسیحی دہشت گردی سے نمٹنے کے لئے سامراج کے اصل اہداف کی تفہیم کر کے صحیح سمت میں قدم اٹھانے کا سوال جائز و ناجائز اور نظریاتی و غیر نظریاتی کی بحث میں دم توڑ رہا ہے۔ مغربی مسیحی دانشوروں کا خیال ہے کہ مسلمانوں کو قرآن میں جنت کے حصول کے لئے غیر مسلمان کو موت کے گھاٹ اتار دینے کا درس دیا گیا ہے۔ اس طرح دنیا میں جہاں کہیں بھی مسلمان آزاد ہونے کی کوشش کر رہے ہیں، وہاں آزادی کے سوال کو مذہب کے لبادے میں ڈال کر دہشت گردی سے وابستہ کر دیا جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ ان ملاؤں کے اقوال دہراتے ہیں، جو ملا ان کے زرخرید غلام ہیں، جن کو صیہونی و مسیحی دہشت گرد خود اپنے مفادات کے لئے تیار کرتے ہیں۔ سامراج کا گروہ جو مسیحی و صیہونی دہشت پسند مذہب پرستی پر مشتمل ہے، ان کو معصوموں کی لاشیں بچھانے کا جواز میسر آجاتا ہے۔ بائبل کا خدا بلاشبہ ان کو جواز فراہم کرتا ہے کہ سامراج مذہب کو اپنے مفادات کے حصول کے لئے استعمال کریں۔ 'بائبل مقدس' میں بربریت و وحشت کا بدترین درس خود صیہونی 'خدا' کچھ یوں دے رہا ہے۔

''اور جب خداوند تیرا خدا اُن کو تیرے آگے شکست دلائے اور تو ان کو مار لے تو تُو ان کو

بالکل نابود کرڈالنا۔تُو ان سے کوئی عہد نہ باندھنا اور نہ اُن پر رحم کرنا...... بلکہ تم اُن سے یہ سلوک کرنا کہ اُن کے مذبحوں کو ڈھا دینا۔اُن کے ستونوں کوٹکڑے ٹکڑے کردینا اور اُن کی یسیرتوں کو کاٹ ڈالنا اور اُن کی تراشی ہوئی مورتیں آگ میں جلا دینا...... کیونکہ تُو خداوند اپنے خدا کے لیے ایک مقدس قوم ہے...... بلکہ خداوند تیرا خدا ان میں زنبوروں کو بھیج دے گا یہاں تک کہ جو ان میں سے باقی بچ کر چھپ جائیں گے وہ بھی تیرے آگے سے ہلاک ہو جائیں گے اور وہ ان کے بادشاہوں کو تیرے قابو میں کردے گا اور تو ان کا نام صفحہ روزگار سے مٹا ڈالے گا اور کوئی مرد تیرا سامنا نہ کرسکے گا یہاں تک کہ تُو ان کو نابود کردے گا تم ان کے دیوتاؤں کی تراشی ہوئی مورتوں کو آگ سے جلا دینا'' (استثنا۔باب ۷،آیات ۲۶۔۲)۔

ان آیات میں مذہب ونسل کی بقا کے لئے دہشت کا مظاہرہ کرنے میں کسی قسم کا کوئی ابہام نہیں ہے، لیکن مذہب کو محض اس قسم کی آیات کی بنیاد پر ہی جانچنا درست نہیں ہے، صیہونیت و مسیحیت کے اندر دہشت گردی کو پروان چڑھانے کی کئی فلسفیانہ تعبیرات موجود ہیں، جو ان کے ایمان وعقیدہ کا جزولاینفک ہیں۔اگر مذہب کا تجزیہ صرف مذہب کی اپنی شرائط کے مطابق ہی کیا جاسکتا ہے تو پھر دہشت گردی جیسے عوامل کی کوئی نہ کوئی اخلاقی وسیاسی توضیح سامنے لائی جاسکتی ہے۔اس لئے ضروری یہ ہے کہ مذہب کا فلسفیانہ بنیادوں پر تجزیہ پیش کیا جائے، تاکہ 'مطلق اخلاقی ذمہ داری' کو حقیقی سماجی اور سیاسی زاویوں سے پرکھا جاسکے۔اقدار کی شناخت اپنی مابعد الطبیعاتی شناخت جیسے عوامل کو سامنے رکھ کر کیسے کی جاتی ہے، اور دہشت گردانہ عمل میں اس کا اظہار کیسے کیا جاتا ہے، یہ جہات بھی سامنے لائی جاسکیں۔

۱۱ ستمبر کی دہشت گردی یا پھر ۲۰ ستمبر کی پاکستان میں ہونے والی دہشت گردی انتہائی اہم واقعات ہیں۔ان کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان محرکات میں سیاسی عوامل کارفرما ہوسکتے ہیں، تاہم اس عمل کو سیاست تک محدود کرنا بھی درست نہیں ہے۔مذہب کے نام پر نفرت اور دہشت گردی کا ارتکاب آسان ہو جاتا ہے۔اس کی مثالیں تاریخ کے ہر دور میں نظر آتی ہیں کہ کس طرح مذہب کے نام پر لوگوں کو ذبح کیا جاتا ہے۔مذہب کے نام پر ہونے والی دہشت گردی اور انسانوں کو انتہائی بے رحمی سے جلانا اور ذبح کرنے کی انگنت مثالیں ہندوستان میں ملتی ہیں۔یہ کہنے میں کوئی مبالغہ نہ ہوگا کہ مذہب کے نام پر ہونے والی دہشت گردی کے

حوالے سے ہندوستان دنیا کا بدترین ملک ہے۔اس طرح کی دہشت گردی کی سیاسی وجوہ بھی ہوسکتی ہیں، مگر سیاسی عمل کو آگے لے جانے کے لئے مذہبی آئیڈیالوجی کے اندر نفرت وتعصب جیسے عوامل کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

افغانستان اور عراق کے بعد تقریباً ۲۰۰۶ء سے مغربی سامراج نے پاکستان میں دہشت گردی مسلط کررکھی ہے۔ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ دہشت گردی کے واقعات کا کوئی محرک نہیں ہے، یا یہ طویل عرصہ سے ترتیب دی گئی پالیسی کا حصہ نہیں ہوتے۔ مابعد جدیدیت شاید اس امر کا انکار کردے کہ اس کے وقوع پزیر ہونے میں سیاسی، سماجی، مذہبی یا معاشی عوامل نہیں ہیں، کیونکہ مابعد جدیدیت کو صرف ''واقعے'' سے دلچسپی ہے اس کے محرکات سے نہیں۔ مابعد جدیدیت کے مفہوم میں جب کوئی 'وقوعہ' ہوتا ہے تو اس کے بعد دنیا پر اس کے گہرے اثرات مرتسم ہوتے ہیں، اس سے دنیا نئے انداز میں متشکل ہوتی ہے، اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ مابعد جدیدیت اس 'واقعے' کے نتیجے میں اس عمل سے خارج اور اس عمل میں براہِ راست داخل ہونے والے عوامل میں کوئی خاص دلچسپی نہیں رکھتی، جتنی ان عوامل میں جو نظر نہیں آرہے یا جن کو دیکھا نہیں جارہا۔ژاک دریدا یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ شعور جن داخلی وخارجی عوامل کی تصویر کشی کررہا ہے، ان سے بات نہیں بن رہی۔اس لئے لسانیات کے **Differance** کو اس عمل کا حصہ تصور کیا جائے، تاکہ وہ شعور کے ذریعے حاصل کیے گئے فہم کو ڈی کنسٹرکٹ کرکے، دبے ہوئے عوامل کو سامنے لائے۔ کیا عجب خیال ہے۔ژاک دریدا کے ''غیر حاضر'' **(Absent)** کے فلسفے سے ہمدردی رکھی جاسکتی ہے لیکن دریدا کو 'موجود' کو نظر انداز کرکے دہشت کے لئے راستہ کھلا نہیں رہنے دینا چاہیے، اور نہ ہی اسے محض تھیوری کا معاملہ قرار دے کر 'تعقلات' **(Concepts)** کے فلسفے کو ذمہ دار قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ کسی حد تک درست ہوسکتا ہے کہ انفرادی شعور معروضات کی حرکت کی عدم تفہیم کے بعد خود کو مرکزیت عطا کرکے واقعات کی غلط تشریح کرے، مگر کلی طور پر واقعات کو 'تعقلاتی' عمل کی کوتاہی سے تعبیر کرنا، گویا حقیقی سماجی و سیاسی عمل کو گنجلک بنانے کے مترادف ہے۔

دریدا کے فلسفے کو مغربی اور بالخصوص یہودی پسِ منظر میں ہی سمجھا جاسکتا ہے۔اس طرح کے لاتعلقی کے فلسفے مغربی بورژوازی کے لئے ضروری ہوسکتے ہیں، جن کو عوام الناس کو حقیقی

جدوجہد سے روکنا مقصود ہے، جنھوں نے دہشت گردی برپا کررکھی ہے یا پھران فلسفوں کی ان لوگوں کے لئے بھی کوئی اہمیت نہیں ہے جو اپنے حقوق کی جنگ لڑ رہے ہیں۔ان طبقات کے لئے عمل کی افادیت کا انکار کرنا، کیا ان کو مزید کنارے پر کرنے کے مترادف نہیں ہے؟ دریدا کی تھیوری آخری تجزیے میں صیہونی سامراج کے مقاصد کو طول دینے کی کوشش ہے۔ ژاک دریدا کے مفہوم میں جب دہشت گردی ہوتی ہے تو مغربی سیاسی رجعت پسند دیکھتے ہیں کہ اس 'واقعے' کے بعد 'غیر موجودگی' کی کیا صورتحال ہے؟ غیر موجودگی اس لیے کہ شاید کچھ ایسے پہلو سامنے آئیں جو دہشت گردی کی عدم موجودگی سے سامنے نہیں آسکتے تھے۔

میرا اصرار ہے کہ دہشت گردی کے واقعے کے پس منظر کا فہم حاصل کرنے کی بھی کوشش کرنی ضروری ہے، تاکہ آئندہ اس طرح کے واقعات سے بچنے میں آسانی ہوسکے۔اگر تو یہ واقعہ بیرونی قوتوں کے مفادات کا ترجمان ہے تو بجائے اس کے کہ پہلے **Marginalise** ہونے والوں کے بارے میں سوچا جائے یا کسی اور کے **Marginalise** ہونے کا انتظار کیا جائے، ضروری یہ ہے کہ اس دہشت گردی کا سیاسی و معاشی عمل یا مذہبی وحشت سے تعلق دریافت کیا جائے۔اس واقعے کے اصل محرکات تک رسائی حاصل کی جائے۔مابعد جدیدیت کس طرح دہشت گردی جیسے عوامل پر بحث کرتی ہے، ان کا حقیقی زندگی سے کیا تعلق ہے؟ کیا واقعی یہ واقعات مغربی مابعد الطبیعاتی فلسفے سے کوئی تعلق رکھتے ہیں؟ اور پھر یہ کہ کیا دریدا کی تنقید اس کے فلسفے کو مابعد الطبیعات کے دائرے سے باہر لے جاتی ہے؟ دریدا دہشت گردی جیسے مسئلے کے سماجی اور سیاسی زاویے کو نظر انداز کرتا ہوا اس کا تعلق مابعد الطبیعات کے ساتھ جوڑتا ہے۔سرمایہ داری نظام کے معاشی اور سیاسی عمل میں روشن خیالی کے نظری فلسفوں کا تسلسل حقیقی زندگی میں دریدا کی مابعد الطبیعات کی تعریف پر پورا اترتا ہے۔تاہم دریدا سرمایہ داری کے مقرونی تسلسل کو محض اس کی نظری مابعد الطبیعی جہت تک محدود رکھتا ہوا، حقائق کو مخفی رکھنے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔اس سے قبل کہ میں ژاک دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کا دہشت گردی کے حوالے سے جائزہ پیش کروں یہ ضروری ہے کہ روشن خیالی پروجیکٹ کے اہم پہلوؤں کا جائزہ پیش کردیا جائے۔

مغربی روشن خیالی پروجیکٹ دراصل مسیحی اور کسی حد تک یہودی روایتی مذہبی تعبیروں کے

خلاف عقلی ردِ عمل ہے۔سیاسی عمل میں صدیوں سے قائم مسیحی و یہودی انتہا پسندی کا خاتمہ شعوری اور تجربی فلسفوں کی بنیاد پر ہوتا تھا۔ صنعتی انقلاب نے اس عمل کو تقویت بخشی۔نئی سماجی و پیداواری رشتوں کے تحت فلسفیانہ سطح پر نئے فلسفے کا آغاز ہوا۔بنظرِ غور دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ فلسفیانہ سطح پر روشن خیالی مسیحی انتہا پسندی کی کوکھ سے ہی جنم لیتی ہے یا یوں کہیں کہ روشن خیالی مسیحیت کو شعوری فلسفوں کے تحت نظریانے کی ایک کوشش ہے۔میں روشن خیالی کے اندر دو رجحانات واضح طور پر دیکھتا ہوں۔ایک یہ کہ اس میں انسان کی مرکزیت قائم ہوئی۔دوسرا یہ کہ انسان کی مرکزیت ماورائی ضابطوں کو فلسفیانہ حوالوں سے تشکیل دے کر ممکن ہوئی۔انسان کی مرکزیت ہے بھی تھی اور نہیں بھی تھی۔مسیحی خدا اپنے مذہبی فلسفے کو انسانی شعوری فلسفے کا روپ دینے میں قائم ہو گیا۔مسیحی خدا اخلاقی عمل میں ظاہر ہوا۔لیکن یہ اخلاقیات ایسی تھی جو سائنسی بنیادوں پر اٹھی، مقرونی تسلسل میں اس کا ایک آدرش کے طور پر زندہ رہنا تو شاید ممکن تھا مگر ایک حقیقی سچائی کی شکل میں مبنی بر جبریت سماجی و سیاسی نظام کے علاوہ ممکن نہیں تھا۔بہر حال یہ کافی حد تک درست ہے کہ مسیحی خدا کی ڈی کنسٹرکشن کم از کم نظری سطح پر ہو چکی تھی۔کانٹ اور ہیگل کا فلسفہ روشن خیالی پروجیکٹ کا تسلسل ہے، گو کانٹ روشن خیالی پر تنقید کرتا ہے، لیکن دونوں فلسفی ہی انسان کی مرکزیت کا تصور قائم کرتے ہیں۔کانٹ کی اخلاقیات میں مسیحی خدا رواں دواں ہے، ہیگل کی علمیات میں 'مسیحی لوگوس' نظری سطح پر سرگرمِ عمل ہے۔

سائنس کی ترقی نے انسانی معاشرے پر جو اثرات مرتب کیے ان کی گہرائی کو بعد کی فلسفیانہ ترجیحات پر بھی واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔سائنسی ترقی سے انسانوں میں ایک نئی اُمید پیدا ہوئی۔یہ یقین عام ہونے لگا کہ سائنس جہاں فطرت کی اندھی قوتوں پر غلبہ حاصل کر سکتی ہے تو وہاں عقلیت پسندی پر مبنی ضابطے لوگوں کے درمیان تعلقات کو مسیحی شدت پسندی سے نکال کر ان کے ذہنوں کو وسعت عطا کر سکتے ہیں۔تاہم دیکھنا یہ ہے کہ کیا نظریاتی و فکری یا عملی سطح پر ایسے عوامل موجود تھے جو بنیادی معروضی تبدیلی کا باعث بن سکتے ؟ فلسفیانہ سطح پر بھی دیکھیں تو ایک 'پراسرار' عنصر نے ہمیشہ کسی نہ کسی صورت میں فلسفے کا محاصرہ کیے رکھا ہے۔ماورائیت کیوں مغربی فکر میں سماجی ساختوں کے ساتھ ساتھ کوئی نہ کوئی شکل پاتی رہی؟ سترھویں صدی میں فرانسس بیکن (جو جدید استقرائی طریقہءِ کار کا بانی تھا) نے سچائی کی دوئی کا

تصور پیش کیا۔ بیکن کے مطابق مذہبی سچائی کے ساتھ ساتھ عقلی سچائی کا وجود بھی مسلّم ہے۔ عقلی سچائی کو مذہب کے تابع رکھنا درست نہیں ہے۔ توجہ طلب نکتہ یہ ہے کہ مذہبیت روشن خیالی پروجیکٹ کی نظریاتی بنیادوں پر عقلی فلسفوں کے پہلو بہ پہلو پروان چڑھتی رہی، جس میں پادریوں اور حاکموں کے مفادات کی نگہبانی اور معاشی سبقت کی روح کارفرما رہی۔ یہودی فلسفی سپائینوزا روشن خیالی کے سرگرم مبلغ کے روپ میں سامنے آتا ہے۔ سپائینوزا مذہب کی منظم شکل پر پوری قوت سے حملہ کرتا ہے۔ منظم شکل سے مراد یہ کہ اس میں چند ٹھیکیدار مذہب کا غلط استعمال کر کے اپنے مفادات کو تقویت بخشتے ہیں۔ سپائینوزا اپنی کتاب ''اخلاقیات'' میں مذہب کو انسان کے باطنی شعور کو بلند کرنے کا کام سونپتا ہے، جبکہ سپائینوزا کے نزدیک ''پُر اسراریت' دہشت سے عبارت ہے۔ ماورائے انسان کسی بھی قسم کا 'راز' صرف 'خوف' اور 'دہشت' کو جنم دے سکتا ہے۔ سپائینوزا کا اہم فکری کارنامہ یہ ہے کہ وہ اپنے فلسفے میں دوئی کے تصور کا خاتمہ کر دیتا ہے۔ سپائینوزا کے فلسفے کا یہ پہلو یہودیت کے منافی ہے؛ یہودیت میں 'خدا' خود کو ظاہر نہیں کرتا۔ ڈیکارٹ کے برعکس سپائینوزا فطرت اور خدا کو ایک ہی جوہر گردانتا ہے۔ سپائینوزا نے یہودی فلسفے پر جو بھی تنقید کی، اس میں سیکولر رجحانات ضرور موجود ہیں، لیکن یہ کہنا صحیح نہیں کہ اس کے فلسفے میں مذہبی فلسفے کا فقدان ہے۔ اس کے باوجود سپائینوزا کو اپنے فلسفیانہ خیالات کے نتیجے میں ہر طرح کی صیہونی دہشت کو برداشت کرنا پڑا۔

روشن خیالی چونکہ ایک طرح کا ردِ عمل ہے، یعنی روشن خیالی کا مقصد 'عقل' کی بنیاد پر انسان کی برتری قائم کرنا تھا۔ جب انسانی سبجیکٹ کو ترکیب و تحلیل کی بنا پر کلی اختیار دے دیا جاتا ہے تو حقیقی معروضی تضادات دبے رہتے ہیں، اظہار کی صورت میں ان تضادات پر گرفت کرنے کے لئے مابعد الطبیعاتی اخلاقیات کا سہارا لیا جاتا ہے۔ ''ذمہ داری'' یا 'فرض' کو اصول اول کے طور پر ظاہر کیا جاتا ہے۔ اس طرح 'عقل' صرف 'عقل' ہی کی روح سے ہم آہنگ ہو پاتی ہے۔ 'عقل' یا تو ارتقاء کے فلسفے کو اپنے مطابق ڈھالتی ہے یا پھر انسان کی مرکزیت کو قائم رکھتے ہوئے مسیحی و صیہونی دہشت پسندانہ فکر کی مخالفت کرتی ہے، مخالفت کے اس پہلو میں (مسیحی تقلید میں) ہیگل کا شعور خود کو بنیاد بنا کر مابعد الطبیعاتی پُراسراریت کا یا تو خاتمہ کر دیتا ہے یا پھر کانٹین فلسفے کے مطابق مسیحی افکار ہی کی روشنی میں '' شے بالذات'' خود کو ظاہر کرنے

سے انکار کردیتی ہے۔ نظریات کو اپنے اظہار وارتقاء کے لیے موافق حالات درکار ہوتے ہیں، خیال پرستی، جو مذہب ہی کی ایک شکل ہے، الگ ہوتے ہوئے بھی 'پراسرار' عوامل کو خود میں شامل رکھتی ہے۔

روشن خیالی پروجیکٹ میں کانٹ اپنے عقلِ محض کے فلسفے یا ہیگل اپنے تفکری فلسفے میں شعور کی فوقیت جس مذہبیت کے خلاف قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، کیا اس میں ان کو کافی حد تک کامیابی حاصل ہوئی اس کا جواب ہم اس مضمون میں تلاش کرنے کی کوشش کریں گے۔ یہ درست ہے کہ یہودی فلسفی، ہیگل کے فلسفے میں 'مطلق سپرٹ' کی سچائی کو مسیحیت سے تعبیر کرتے ہیں، مگر اسکے باوجود ان دونوں فلسفیوں کے فلسفے میں ایسے عوامل موجود ہیں جو ان کے فلسفوں کو سیکولر بنیادوں پر استوار کرسکتے ہیں۔ ان فلسفیوں کے فلسفے میں مسیحیت کو دریافت کرنے کی جو کوششیں ہوئیں، ان میں یہودی فلسفیوں کا اہم کردار ہے۔ کانٹ کے فلسفے میں دیکھیں کہ کس طرح مذہب 'عقل' کی وضع کی ہوئی حدود میں ہی باقی رہ سکتا ہے۔ بلاشبہ یہ خیال مذہبیت کے خلاف جاتا ہے، لیکن جب کانٹ عقل کو عقل ہی سے زیر کرکے ''شے بالذات'' کے لئے راستہ کھلا رہنے دیتا ہے تو پُراسراریت مذہب کے نعم البدل کے روپ میں سامنے آتی ہے۔ کانٹ 'عقل' کو بنیاد بنا کر 'عقل' کی حدود کا تعین کرتا ہے۔ کانٹ مابعد الطبیعات کو عقلیت کے دائرے میں گھسیٹ لیتا ہے، بجائے اس کے کہ عقلیت خارجیت میں جوہر کے آشکار ہونے کا تقاضہ کرتی، اس نے اپنی ہی سرگرمی کو شک کی نظر سے دیکھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ 'عقل' خود کے کردار کو فیصلہ کن تصور نہیں کرتی۔ کانٹ بنیادی طور پر ایک مذہبی فلسفی ہے، جو 'عقل' سے 'عقل' کو مات دیتا ہے۔ کانٹ کا فلسفہ ''بائبل مقدس'' کے ایک باب ''کرنتھیوں کے نام پولُس رسُول کا پہلا خط'' کی اس آیت کے قریب ہے ''میں دانشمندوں کی دانش کو نیست کر ڈالوں گا؛ اور عقلمندوں کی عقل کو رد کردُوں گا'' (1:19)۔

ہیگل کا مطلق یقیناً ایک پُراسرار اصطلاح ہے، جس کو ہیگل انسان میں ظاہر کرکے اس کو محدود کرتا ہے۔ ہیگل کے فلسفے میں 'سپرٹ' کی فلسفیانہ بنیادیں مسیحیت میں پیوست ہیں۔ ''یوحنا کی انجیل'' میں بیان کیا گیا ہے کہ

''فلپس نے کہا: اے خداوند! ہمیں باپ کا دیدار کرادے، بس یہی ہمارے لئے کافی

ہے" (۸: ۱۴)۔ "یسوع نے جواب دیا...... جس نے مجھے دیکھا اس نے باپ کو دیکھا" (۹: ۱۴)۔

مسیحی تثلیث کا تصور ہیگل کے فلسفے میں موجود ہے۔ لیکن معروض کو اس کی حرکت میں جاننے کا سوال مذہبی جمود پر ضرب لگانے کے لیے کافی ہے، جب معروض تبدیل ہو جاتا ہے، تو یقیناً ارتقائی عمل میں مختلف معروض سے مختلف نتائج اخذ کرنے سے جامد فلسفوں کو زک پہنچتی ہے۔ جہاں تک 'کانٹین فلسفے میں عقل' کے ذریعے 'عقل' کی تحقیر کا سوال ہے تو اس کا اظہار صرف "نئے عہد نامے" ہی میں نہیں بلکہ "پرانے 'عہد نامے'" میں بھی کیا گیا ہے۔ دریدا کی مابعد جدید علمیات یا عمانوئیل لیویناس کی اخلاقیات میں 'عقلی فلسفوں' کی تحقیر کا پہلو یہودی مذہبی فلسفے میں واضح طور پر موجود ہے۔

فلسفیانہ مابعد الطبیعات میں مابعد جدید علمیات کے مطابق پُراسرار 'موجودگی' کا تصور موجود ہے تو 'موجودگی' کا تصور ہی دریدا کے لیے دہشت سے عبارت ہے۔ کیا 'موجودگی' کے فلسفے کو دہشت کے مماثل ٹھہرانا درست ہے؟ میرا خیال ہے کہ دریدا سے جزوی طور پر اتفاق کیا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر ایسی "موجودگی" جو صرف ہیئت پر ہی یقین رکھتی ہے۔ ہیئتی مقولات کو یقینی سمجھتی ہے۔ اس میں توسیع کا امکان کم ہوتا ہے۔ اس میں مابعد الطبیعاتی جمود پوری شدومد سے کام کرتا ہے۔ ہمارے ہاں نام نہاد نقادوں نے 'ہیئت' کو اولین حیثیت عطا کی ہے۔ ان کی یہ حرکت اس "موجودگی" کے تابع ہے، جو ہیئت کے تصور کو جنم دیتی ہے۔ لہذا ہیئت کی پہلی اور مافیہہ کی ثانوی حیثیت دوئی کی جانب لوٹتا ہے۔ ان دونوں کو جدلیاتی انداز میں کام کرنا چاہیے، جہاں ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ فلسفہ موجودگی کے تحت ہیئت کو اول سمجھا جاتا ہے، اس سے دہشت کا قضیہ پھوٹتا ہے۔ میرے خیال میں دہشت براہِ راست ہیئت سے جنم نہیں لیتی، دہشت ہیئت میں پھنسی ہوئی ہے۔ انسانی نفسیات کا یہ پہلو جو اول حیثیت کو اہمیت دیتا ہے وہ ثانویت کا تصور قائم کر کے اس کی تحقیر کرتا ہے۔ مابعد الطبیعاتی فلسفے کے ساختیاتی مفہوم میں 'معنی' سے مراد اس کی اور تجلیلیٹی ہے، جس میں کسی بھی معروض کو غیر حاضر سمجھا جاتا ہے، یعنی کوئی ایسا معروض نہیں جو ایک ہی وقت میں مشاہدے میں دیا جاتا ہے، بلکہ ہیئت کو معروض کی ہر شکل سے آزاد گردانا جاتا ہے۔ لہٰذا اس خیال کے پیش نظر یہ قضیہ بھی جنم لیتا ہے کہ "موجودگی" سے مراد ایک ایسی موجودگی ہے جہاں آفاقیت کا مفہوم اس سے قبل ہی

متصور کرلیا گیا ہے، جس میں تجربی اور معروضی عوامل کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ مابعد الطبیعاتی فلسفے کا یہ پہلو اگر زیادہ دیر تک اپنایا جائے تو یہ تمام مسائل کو جنم دیتا ہے۔ معیشت کے مسئلے میں ناانصافی اور استحصال کی شکلیں جو حقیقی معروضی عمل سے جنم لیتی ہیں، انھی کے متخالف اثرات کو اسی فلسفہ موجودگی سے کم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

نظری اعتبار سے مصالحت کی اس کوشش میں کشمکش جنم لیتی ہے۔ حقیقی تضاد کی ''موجودگی'' میں مصالحت کا کوئی جواز نظر نہیں آتا۔ اگر یہ تسلسل برقرار رہے تو ایک وقت ایسا آتا ہے جب تجریدی مصالحت ایک پیچیدہ شکل اختیار کرتی چلی جاتی ہے۔ فلسفہ اس قابل ہی نہیں رہتا کہ وہ ان تضادات سے نبرد آزما ہو سکے۔ اس کی معذوری اس کی کمزوری بن جاتی ہے۔ اور بالآخر خود سے متصادم ہوتی ہوئی غیر عقلیت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ فلسفے میں کئی ایسے پہلو در آتے ہیں جن کا حل صرف عمل سے ممکن ہوتا ہے۔ بیسویں صدی میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ فلسفی فاشزم کی تبلیغ کرتے نظر آتے ہیں۔ مسیحی شدت پسند فلسفیوں کا مذہب پرست مغربی حکمرانوں کے ساتھ غیر مشروط الحاق بھی عمل میں آیا ہے، جو ہر سماجی تضاد کے ابھرنے سے مذہبیت کو ایک موثر ہتھیار کے طور پر استعمال کرتا رہا ہے۔ جب جدید عہد میں یہ امید کی گئی کہ انسان اپنے فیصلوں میں خود مختار ہو جائے گا، مذہبی انتہا پسندی کا خاتمہ بھی ممکن ہو سکتا ہے، تو پھر آج قبل از روشن خیالی عہد پر سمجھوتا مغربی مابعد جدید مفکروں کی منافقت کو بھی عیاں کر رہا ہے۔ انھوں نے فلسفے میں عدم شناخت اور التوا و تفریق کے پہلوؤں کو اہمیت دی ہے۔ اگلے مرحلے پر ان مقولات میں جمود اسی بحران کی جانب لے جاتا ہے جس کی بنیادیں بیسویں صدی کے بورژوا فلسفے نے رکھی تھیں۔ موجودہ عہد، جدید عہد سے کئی گنا زیادہ بدتر ہو گیا ہے۔ ایک ہولوکاسٹ برپا ہوا، تو تفکری فلسفے میں کلیت پسند مسیحی ذہنیت کو عیاں کیا گیا۔ تنظیمی معاشرے میں 'عقل' کی کارفرمائی کو اس کی اخلاقی و سیاسی شکست سے تعبیر کیا گیا۔ مابعد جدیدیت میں 'روشن خیالی کے نظری و عملی سطح پر تضادات اور بیسویں صدی میں صیہونیوں کے خلاف کی گئی دہشت گردی کو مسیحی فلسفے (کلیت پسندی) کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے۔ عدمِ شناخت اور التوا و افتراق جیسے مقولات کے مسلط کر دیئے جانے کے بعد مسیحی درندگی میں کئی گنا اضافہ ہو چکا ہے۔ یہودی اپنا مقصد حاصل کر چکا ہے۔ عدمِ شناخت التوا میں نہیں رہی، بدترین شناخت کی عکاسی کر رہی

ہے۔عہد حاضر میں پاکستان کے علاوہ عراق اور افغانستان میں ہر روز معصوموں کی لاشیں گلتی سڑتی دکھائی دیتی ہیں، مسیحی سامراج ڈرون حملوں سے مسلمانوں کا قتلِ عام کر رہا ہے۔ سامراج ایک طرف دہشت گردی کرا رہا ہے۔ پاکستان میں عدم استحکام کو فروغ دے رہا ہے، دوسری طرف مزاحمت برپا کرنے والوں کو دہشت گرد کہتا ہے۔ معصوم لوگوں کو موت کے منہ میں جھونکنے والوں میں سب سے اہم کردار امریکی اور مغربی، مسیحی وصیہونی دہشت گرد سامراج کا ہے۔اس سامراج کا تعلق ان ممالک سے ہے جہاں کے دانشور اپنے معاشروں کو مابعد جدید معاشرے قرار دیتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ان کے معاشروں میں 'تکثیریت' اور 'تنوع' جیسے پہلوؤں کو صرف شعوری سطح پر ہی ان کے عوام نے نہیں اپنایا بلکہ عوام کی بڑی اکثریت کے قلب و ذہن میں یہ مابعد جدید رویے راسخ ہو گئے ہیں۔ اگر اس بات کا یقین کر لیا جائے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ سامراجی ممالک کے رہنماؤں کے غریب ممالک پر مسلط کردہ کھیل کو مابعد جدیدیت کی کرامت نہ سمجھا جائے؟ دریدا بڑی آسانی سے اور نجانے کس دنیا کے فلسفے کو متعارف کراتا ہوا فلسفیانہ مابعد الطبیعات سے جوڑتا ہے۔اگر فلسفیانہ مابعد الطبیعات دہشت پسندی کو جنم دیتی ہے تو پھر مابعد الطبیعات کے خاتمے کے لیے کی گئی کوشش جو شاید خود اسی حصار میں رہی ہے، کیسے اس دہشت پسندی کی ذمہ دار نہیں ہے؟ کیا مابعد جدیدیت کا مطلب صرف یہ ہے کہ نظریاتی سطح پر 'روشن خیالی پروجیکٹ' سے نجات حاصل کر لی جائے؟ روشن خیالی یا پھر مابعد جدیدیت محض نظری سوالوں کے جواب تراشنے کا نام نہیں ہو سکتیں، ان فلسفوں کو حقیقی اور عملی زندگی میں اپنے ہونے اور نہ ہونے کے جوابات کو تلاش کرنا ہے۔ بیسویں صدی میں ''ہولوکاسٹ'' کا ذمہ دار روشن خیالی کو قرار دیا گیا ہے، جس میں شعوری کلیت بھی مجرم قرار پائی۔ کیا ہولوکاسٹ کسی خیال پرست فلسفی کے دماغ کے اندر واقع ہوا تھا؟ ہولوکاسٹ ایک حقیقی اور عملی واقع ہے، جو سماجی تضادات کا نتیجہ تھا، اس کو ممکن بنانے کے لئے مسیحی بورژوازی نے مذہبیت کو بطور آئیڈیالوجی استعمال کیا۔ ہولوکاسٹ کا محرک 'شعور' کا فلسفہ ہرگز نہیں ہے، لیکن شعوری فلسفوں کو اس کو ممکن بنانے کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ شعوری فلسفوں کو ان تضادات کو دبانے کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ مسیحیت شعوری فلسفے میں ضم ہو چکی تھی، لہٰذا علم کے سوال کو اگر عمل کے قضیے سے جوڑ کر پیش کریں تو اسلام کے ظاہری

احکامات سے کہیں زیدہ بدترین دہشت گردی کا اظہار مسیحی دہشت گردوں نے کیا ہے۔ مسیحی دہشت پسند فکر نے اس عمل کو تیز کرنے میں گھناؤنا کردار ادا کیا ہے۔ جب خون کسی یہودی کا ہو تو اس کو بہانے میں مسیحی ہٹلر کسی اخلاقیات کا سہارا کیوں لے؟ نہ ہی ہٹلر کو یہ یاد دلانے کی ضرورت ہے کہ یہودیوں نے مسیح کو مصلوب کیا تھا۔ ہٹلر جانتا تھا کہ اب یہودیوں کے مصلوب ہونے کی باری ہے۔ ہٹلر کو تحریک نٹشے کے غیر عقلی فاشسٹ فلسفے سے ملی جو ردِ روشن خیالی کے نام پر وجود میں آیا، تاہم یہودی اس کا ذمہ دار شعوری فلسفوں کو قرار دیتے ہیں۔

شعوری فلسفے کے بانی اور اس کے بعد شعوری فلسفے پر تنقید کرنے والے فلسفی انسان دوست تھے، جنھوں نے اعلیٰ انسانی اقدار کے فروغ کی مخلصانہ کوششیں کیں۔ ان کا پروجیکٹ آفاقی تھا، قطع نظر اس سے کہ آفاقیت کی اصطلاح کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ دہشت پسندی کا فلسفہ نٹشے کے غیر عقلی فلسفے کی عطا ہے، جو ''ردِ روشن خیالی'' کے نام پر وجود میں آیا۔ ہٹلر کی مذہبی ذہنیت غیر عقلی کے زیرِ اثر سیاسی جمالیات سے متحرک ہوئی، جس کا ذمہ دار عقلی فلسفوں کو قرار دیا گیا، گو کہ ''ہولوکاسٹ'' کی بنیادی اور واحد وجہ مذہب نہیں تھا، تاہم مذہب بطورِ ''بڑا بیانیہ'' ہٹلر کے دماغ میں سرگرم عمل تھا۔ ''بڑے بیانیے'' سے مراد یہ نہیں کہ ہٹلر مسیحیت کے مطابق زندگی گزارتا تھا یا وہ مسیحی اخلاقیات کا کلی طور پر قائل تھا، ہٹلر کے دماغ میں مسیحیت کا پُراسرار پہلو، جو ایمان کا جزوِ لاینفک ہونے کی بنا پر دہشت پسندی کو فروغ دیتا ہے، عمل آراء تھا۔ مسیحی ایمان کی تاثیر ہی تھی جو ہٹلر کو قتال کا جواز فراہم کرتی رہی۔

مسیح ہٹلر کی برپا کی گئی وحشت کے اثرات ''چھوٹے بیانیے'' کے نہیں تھے۔ وہ ہمیشہ ''بڑے بیانیے'' کے رحم و کرم پر لڑھکتا رہتا ہے۔ ممکن ہے کہ ''چھوٹے بیانیے'' پر عمل کرنے سے چند نتائج بھی حاصل کر لیے جائیں، مگر ان کے حصول کے بعد بھی ''بڑے بیانیے'' سے نجات کی سماجی لازمیت کے احساس کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ ''چھوٹے بیانیے'' کا کردار جتنا بھی اہم ہو جائے، بنیادی تبدیلی کے حوالے سے کبھی فیصلہ کن نہیں ہوتا، مابعد جدیدیت کے علمبردار ''چھوٹے بیانیے'' کے اثرات کو کم کرنے کے لیے ہی تکثیریت کا تقاضا کرتے ہیں۔ جہاں تک آج نام نہاد لبرل و سیکولر مغربی ریاست کا سوال ہے تو یہ کلیت کی بدترین مثال ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ آج مذہب پرست پادری اور ربیوں کی مذہبی جگہوں سے مذہب کی تشریحات

نہیں کی جاتیں۔ مذہب کی تشریحات مغربی درسگاہوں سے ہوتی ہیں، جہاں سے مغربی سیاسی گماشتے، جو شاید پادریوں سے بڑے دہشت گرد ہیں، ان تشریحات کو اپنے سامراجی مفادات کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اس سے یہ تاثر ابھر سکتا ہے کہ مذہبیت کا کردار فیصلہ کن نہیں رہا؟ لیکن ایسا سمجھنا درست نہیں ہے۔ ''ہولوکاسٹ'' کی طرح عہد حاضر میں بھی عراق اور افغانستان میں معصوم لوگوں پر مسلط کی گئی دہشت گردی صرف مسیحی وصیہونی احکامات سے تقویت حاصل کرتی ہے۔ اگر یہ درست ہے تو مسیحی وصیہونی ''بڑا بیانیہ'' کے نام نہاد مابعد جدید عہد میں دہشت پسندانہ اقدامات کا اثر بلاشبہ وسیع سطح پر نظر آتا ہے۔ مسیحی احکامات کے نتیجے میں جنم لینے والے اثرات ''بڑے بیانیے'' کے فیصلہ کن اثر رکھنے کا ثبوت ہیں۔ عہد حاضر، گزشتہ ادوار میں ہونے والی مسیحی دہشت گردی کی طرح، بدترین شکل میں سامنے آرہا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ مسیحی دہشت گردی کو مہذب لبادے میں ملبوس دکھایا جاتا ہے۔ مابعد جدیدیت کا علم بردار امریکی سامراج اور برطانیہ جیسے ممالک میں دہشت گردی کی خارجہ پالیسی اولین ایجنڈے پر رکھی جاتی ہے۔ انسانی حقوق کے علمبردار ملک برطانیہ میں ''دہشت گردی'' کے بارے میں مزید گھناؤنے قوانین بنائے گئے ہیں۔ پولیس کو ''دہشت گردوں'' (مسلمانوں) کو گولی مارنے کا اختیار دے دیا گیا ہے۔ پولیس اس غیر انسانی حرکت کا ارتکاب ایک برطانوی مسلمان کو گرفتار کرتے وقت کر چکی ہے۔ مغربی عوام مسجدوں پر حملے کرتی ہے۔ ذرائع ابلاغ میں ایک یا دو بار اس طرح کی خبر نشر کی جاتی ہے۔ جب کسی مسلمان کو دہشت گردی کے الزام میں گرفتار کیا جاتا ہے، تو نہ صرف کئی روز تک خبر نشر کی جاتی ہے بلکہ اچانک کہیں سے دستاویزی فلمیں نکال لی جاتی ہیں، ان کا واحد مقصد اسلام اور دہشت گردی کو جوڑ کر دکھانا ہوتا ہے۔ ۲۱ ستمبر کو پوپ بینیڈکٹ، جو ایک ارب سے زیادہ مسیحیوں کی نمائندگی کرتا ہے، کی منافقت کا راز کھل گیا، جب اس نے بھی مغربی سیاسی رہنماؤں ہی کی طرح اسلام اور دہشت گردی کو جوڑنے کی کوشش کی۔ پوپ کا یہ عمل انتہا پسندی یعنی مغربی مسیحی سامراج کی بنیادی فکر سے ہم آہنگ ہے۔ اس پہلو کو سرمایہ داری، مسیحیت اور صیہونیت کا خوفناک اتحاد بھی کہا جا سکتا ہے۔ پوپ ایک بااثر روحانی پیشوا ہی نہیں ہے، اس کی شخصیت مذہبی آئیڈیالوجی کا مجموعہ ہے۔ اس کے ہاتھ چومنے کے لیے مسیحیوں کی اکثریت بے قرار رہتی ہے۔ یقیناً اس کا یہ

بیان ان لوگوں کے لیے وحی سے کم اہمیت نہیں رکھتا۔ بیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں مسیحی بنیاد پرستی کا اس تیزی سے پروان چڑھنا اور ''بڑے بیانیے کی موت'' کا دعویٰ کہاں تک درست ہے؟ کیا مابعد جدید عہد کے ظہور کا دعویٰ اس عملی سرگرمی کی روح کے منافی نہیں ہے؟ اگر بعض نظریہ ساز اس بحث کو عملی مسئلہ قرار دے کر نظریے کی بحث سے حذف کرنا چاہیں تو پھر یہ مجنونانہ عمل کی بدترین مثال ہے۔ اگر یہ عملی مسئلہ ہے تو 'ہولوکاسٹ' بھی عملی قدم تھا، اس کے بعد 'روشن خیالی پروجیکٹ' اور تفکری فلسفے کو کیوں چیلنج کیا گیا؟

بیسویں صدی میں بنیاد پرست مسیحیت اور صیہونیت شعوری فلسفوں کا شیرازہ بکھیرتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔ مابعد جدیدیت کے مطابق فساد کی اصل جڑ 'عقل' ہی ہے۔ 'عقل' اپنی حد نہیں پہچانتی۔ مذہبیت کے فروغ کی مثال یہ ہے کہ ایک حالیہ سروے میں انکشاف کیا گیا ہے کہ امریکہ میں اسی فیصد لوگ ابھی بھی موت کے بعد زندگی پر یقین رکھتے ہیں۔ چونسٹھ فیصد لوگوں کو یقین ہے کہ وہ جنت میں جائیں گے۔ یونیورسٹی آف ہیلسنکی کے مطابق چائنہ میں دوملین لوگ سالانہ مسیحیت (Evangelical) قبول کر رہے ہیں۔ برطانیہ کا وزیرِ اعظم ٹونی بلیئر ایک بنیاد پرست مسیحی تھا جو ریٹائرمنٹ کے بعد عملی طور پر مسیحیت کی تبلیغ پر کمربستہ ہوگیا، اس نے استعفیٰ دینے کے بعد ایک مذہبی ادارہ کھول لیا۔ اب وہ کہتا ہے کہ دنیا کو اسلامی ''شدت پسندوں'' سے خطرہ ہے۔ وہ اسلامی شدت پسند جن کو انھی بنیاد پرستوں نے اس لقب سے نوازا ہے۔ ٹونی بلیئر جب مسیح کا چیلا بن کر لاکھوں انسانوں کو موت کے گھاٹ اتارنے کا حکم دے رہا تھا تو کیا اس وقت ''تیسری دنیا'' کو اس شدت پسند سے کوئی ایسا خطرہ تھا جسے خود اس نے محسوس کیا ہو؟ بنیاد پرستی یک رخی ہوتی ہے۔ یہ بنیاد پرستی کو بنیاد پرستی کی بنیاد پر ختم کرنا چاہتی ہے۔ ٹونی بلیئر کی تعقلاتی سطح ایمان کی آمیزش سے مکمل ہو چکی ہے۔ اسے مسلمانوں کی طرح سروں پر ٹوپی ڈالنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اسے داڑھی رکھنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اس کی مسیحیت عقل کی آمیزش سے سرفراز ہو چکی ہے۔

بالکل اسی طرح امریکہ کا صدر جارج بش الہام کا دعویٰ کرتا ہے۔ Esther Kaplan اپنی ایک دلچسپ تصنیف "With God" میں بش انتظامیہ کے بارے میں لکھتی ہے کہ ''بش کو تحریریں لکھ کر دینے والے، اس کے اٹارنی جنرل، دفاعی محکمے کے اعلیٰ افسران

اور مسیحی رہنماؤں جن کے ساتھ بش اور اس کی انتظامیہ کے مستقل تعلقات ہیں، صدر باقاعدگی سے ان بااعتماد حامیوں کے ساتھ رابطے میں ہے، جن کو یقین ہے کہ امریکہ اس وقت مقدس جنگ لڑ رہا ہے اور اس کی صدارت خدا کی عطا کردہ ہے'' (10)۔ 'حضرت' بش مزید فرماتے ہیں کہ '' یہ میرے، اور میرے خاندان کے لئے آسان نہ ہوتا، لیکن خدا چاہتا ہے کہ میں ایسا کروں'' (اص، ۱۰)۔ کیپلن مزید لکھتی ہے کہ باب وڈورڈ کے مطابق بش نے عراق پر جنگ مسلط کرنے سے پہلے بڑے بش سے مشورہ نہیں کیا تھا کیونکہ وہ کسی پراسرار قوت سے مستقل رابطے میں تھا۔ اسی پراسرار قوت نے بش کے منہ سے یہ افکارِ عالیہ نکلوائے '' تم جانتے ہو کہ طاقت کے حوالے سے اس باپ (بڑا بش) سے رجوع کرنا غلط ہے...... میں اس سے عظیم باپ سے رجوع کرتا ہوں'' (۱۱)۔ کیپلن کی یہ کتاب دو ہزار پانچ میں شائع ہوئی ہے، جس میں مسیحی ذہنیت کے اندر خدائی رضا کی تکمیل کے لیے شدید جہادی جذبات کو جن بنیادوں پر عملی جامہ پہنایا جارہا ہے، کی بہترین تصویر کشی کی ہے۔ پیٹر سنگر کے مطابق صدر بش نے گیارہ ستمبر کے بعد 'برائی' کا لفظ تین سو انیس بار اپنی مختلف تقاریر میں استعمال کیا ہے۔ 'برائی' کا معیار بلاشبہ وہ ہے جو بش کو مسیح کی وساطت سے ملا ہے۔ مسیح نے ایمان کی شدت کو کچھ اس طرح راسخ کرنے کی کوشش کی کہ اس کا لازمی نتیجہ یہی تھا کہ ایمان نہ رکھنے والوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے۔ حضرت بش یا دوسرے تمام حضرت مسیحیوں کے مطابق 'برائی' سے مراد 'اسلام' ہے، جو مسلمان اپنے عقیدے کا دفاع کرے گا وہ 'اسلامی دہشت گرد' کہلائے گا۔ اسی پس منظر میں مغربی مسیحی میڈیا 'اسلامی دہشت گردی' کی اصطلاح کو گزشتہ پانچ برس سے مسلسل استعمال کر رہا ہے۔ مغربی دہشت پسند ذرائع ابلاغ نے مسیح کا دیا ہوا درس حفظ کر رکھا ہے۔ ۱۱ ستمبر کے واقعات کے بعد مسیحی بش نے فرمایا کہ '' جو ان کے ساتھ نہیں ہے وہ ان کے خلاف ہے۔'' یقیناً یہ احکام 'انجیل مقدس' میں لکھی ہوئی اس آیت کی بازگشت ہے جو حضرت مسیح نے یہودیوں کو مخاطب کرتے وقت جاری کیا تھا۔ مسیح ''متی کی انجیل'' میں فرماتے ہیں کہ '' جو میرے ساتھ نہیں وہ میرے خلاف ہے...... اس لیے میں تم سے کہتا ہوں کہ آدمیوں کا ہر گناہ اور کفر معاف کیا جائے گا لیکن جو کفر پاک روح کے خلاف ہوگا وہ نہیں بخشا جائے گا'' (۱۲ : ۳۰)۔ یہاں مسیح نے ایک بدترین قسم کی فوقیتی ترتیب قائم کی ہے۔ مسیح خود ہی اچھائی

اور برائی کا معیار بن گیا ہے۔ مسیح خود کو اچھائی تصور کرتا ہے، دوسروں کو برائی سمجھتا ہے۔ مسیح کی تثلیثی وحدت بدترین نوعیت کا جبر ہے جو ایسا کوئی خلا نہیں چھوڑنا چاہتی کہ جس سے کسی دوسرے کو کسی طرح کی آسانی مل سکے۔

موجودہ تناظر میں دیکھا جائے تو 'پاک روح' سے مراد امریکی اور مغربی تہذیب ہے، جدید مغربی تہذیب سے مراد امریکی نیولبرل جمہوریت ہے جو مسیحیت کی نگہبان ہے، جس کی بنیاد دو ہزار برس قبل مسیح نے رکھی تھی، نٹشے مسیح کی تعلیمات کو سمجھنے میں ناکام رہا۔ نٹشے کی نظر شاید اس آیت پر نہیں پڑی ورنہ اسے اسی آیت میں اپنا فوق البشر دستیاب ہوتا۔ کانٹ واقعی فلسفی تھا جس نے مسیحی ایمان کو عقل کا حصہ بنا دیا۔ نٹشے مسیح کے اس قول میں اپنے سپرمین کو دریافت نہ کر سکا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ نٹشے مسیحیت کے ان پہلوؤں کے خلاف زہر اگلتا ہے جن میں کسی حد تک انسان دوستی کا پہلو نظر آتا ہے۔ نٹشے ان احکامات کو بنیاد پرستی کی حد تک فلسفیانہ بنیادوں پر استوار کرنا چاہتا ہے، جو مسیحیت کو فاتح کے روپ میں پیش کر سکیں۔ کیا مسیحی معیار کی خلاف ورزی کو لوگوں کے تہ و بالا کرنے کے لیے ضروری خیال نہیں کرتے؟ مسیح فرماتا ہے۔

''اور جو کوئی ایسے بچے کو میرے نام پر قبول کرتا ہے وہ مجھے قبول کرتا ہے۔ لیکن جو کوئی ان چھوٹوں میں سے جو مجھ پر ایمان لائے ہیں کسی کے ٹھوکر کھانے کا باعث بنتا ہے تو اس کے لیے یہی بہتر ہے کہ چکی کا بھاری سا پاٹ اس کی گردن سے لٹکا کر اسے گہرے سمندر میں ڈبو دیا جائے'' (متی،۶۔۵:۱۸)۔

یہاں مسیح اپنا اصل چہرہ لے کر سامنے آتا ہے۔ مسیح زیادہ دیر تک برداشت نہ کر سکا، بلآخر اسے ''اچھائی'' کے مقولے پر قائم ہوئی مرکزیت کو اگلنا پڑا۔ بربریت و وحشت کے حوالے سے مابعد جدید مسیحیت کا کردار گزشتہ ادوار سے مختلف نہیں ہے۔ لوٹ کھسوٹ، استحصال اور ظلم جہاں سرمایہ داری نظام کا خاصہ ہیں تو مسیحیت ان عوامل کو جائز قرار دینے کے لیے شہادتیں فراہم کرتی ہے۔ تاریخ کے مختلف ادوار میں ہم یہی دیکھتے آئے ہیں کہ جب کبھی مظلوم اور ظالم، حاکم اور غلام، امیر اور غریب برسرِ پیکار ہوئے ہیں، مذہب پرستوں نے ہمیشہ ظالموں کا ساتھ ہی دیا ہے۔ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ یہ بات تو اٹل ہے کہ ان دونوں گروہوں کے مفادات

یکساں ہوتے ہیں۔ سرمایہ داروں کو ایک ایسے مکتبۂ فکر کی ضرورت ہوتی ہے جو ان کی خباثتوں کو جائز قرار دے۔ استحصال زدہ عوام کو ان کی جگہ پر رکھنے کے لیے جنت کی بشارتیں دے، اُنھیں یقین دلائے کہ اُخروی زندگی میں اُنھیں دنیاوی ذلتوں کا صلہ خدا عطا کرے گا۔ سرمایہ دار جسمانی استحصال کرتا ہے، مذہب پرست روحانی استحصال میں کوئی کمی نہیں چھوڑتا۔ عہدِ حاضر میں بورژوا حکومتوں نے چرچ سے قریبی روابط استوار کر رکھے ہیں۔ امریکہ میں ہزاروں کی تعداد میں ریڈیو اسٹیشن اور ٹی وی چینلز قائم ہو چکے ہیں، جو ماورائیت و پُر اسراریت کو بنیاد بنا کر عوام کے اذہان میں متعصبانہ مسیحیت ٹھونستے ہیں اور سرمایہ بٹورتے ہیں۔ آج کے عہد اور قرونِ وسطیٰ کی سیاست و مذہب کا فرق یہ ہے کہ آج دونوں نے اپنے اپنے میدان کا تعین کر لیا ہے۔ یعنی دونوں میں مکمل ذہنی ہم آہنگی موجود ہے۔ دونوں طبقات اعلیٰ درجے کی زندگی بسر کرتے ہیں، لیکن جب اس زندگی کو مستقبل بعید میں بھی خطرہ لاحق ہونے کے امکانات موجود ہوں تو دونوں کا باطنی اتحاد بے نقاب ہو جاتا ہے۔ اس امر کی وضاحت کے لیے چرچ کے رہنماؤں کی چند ایک مثالوں پر غور کرتے ہیں۔ مسیحیت میں پوپ کے کردار کو واضح کرنے کے لیے ایلن وڈز لکھتا ہے کہ پوپ X11 نے ۲۱ ستمبر ۱۹۵۸ء کو یہ بیان جاری کیا ''مختلف طبقات کا وجود خالق کے عین ارادوں کا مظہر ہے۔'' یہی پوپ اس حمد میں کہتا ہے ''امیر اپنے قلعے اور غریب اس کے دروازے پر خدا کے حکم سے ہی اعلیٰ اور ادنیٰ وجود میں آئے ہیں'' (مارکسزم اور مذہب، صفحہ ۴۴)۔

مابعد جدیدیت کا دعویٰ ہے کہ اچھائی اور برائی محض اضافی تصورات ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بورژوازی اپنے مفادات کے مطابق سچائیاں تراشتی ہے، اور برائیوں کی تعریف کرتی ہے، مگر جس طرح مابعد جدیدیت ان فلسفوں کی تعریف کرتی ہے، اس سے 'سچائی' ہر حوالے سے ایک خام خیال ہی دکھائی دیتی ہے۔ بورژوازی کو اپنے ظالمانہ اقدامات کو جاری رکھنے کے لئے جواز میسر آ جاتا ہے۔ آج یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ کس طرح 'برائی' کی آڑ میں بے شمار معصوم عورتوں، بچوں اور ضعیف لوگوں کو ہر روز موت کے گھاٹ اتارا جا رہا ہے۔ کیا یہ حقیقت ہے یا محض مابعد جدیدیت کی وضع کردہ سچائی؟ اگر یہ مابعد جدیدیت کی وضع کردہ سچائی ہے، جو حقیقت میں حکمران طبقے کی وضع کردہ سچائی ہے، جو محض خام خیالی ہے تو پھر جس طبقے کے ساتھ

تشدد روا رکھا گیا ہے، ان کے لیے بھی اسی معیار کو تسلیم کرنا کیوں ضروری ہے جو مابعد جدیدیت نے بالائی طبقے کے لئے مقرر کر رکھا ہے؟

سطحی نقطہ نظر سے یا کم علمی کی بناء پر یہ کہنا آسان ہے کہ مابعد جدیدیت علمیات یا مابعد جدیدیت کی مابعد الطبیعات پر کی گئی تنقید روشن خیالی پروجیکٹ پر کانٹ اور ہیگل کی تنقید سے اپنا راستہ الگ کر لیتی ہے مگر ایسا کہنا فلسفیانہ قضایا کی عدم تفہیم کا نتیجہ ہے۔ مغرب میں بھی ایسے مفکر موجود ہیں جو مابعد جدیدیت کے علمیاتی پہلوؤں کو شک کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ حتیٰ کہ فلسفیانہ اخلاقیات کو بھی کانٹ کے فلسفۂ اخلاق کا چربہ گردانتے ہیں۔ مغرب میں عمومی طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ کانٹ کی جدید فلسفے میں حیثیت ایک ایسے دیوتا کی ہے جس کے اٹھائے ہوئے بیشتر مباحث اس کی موت کے بعد سے لے کر آج کے نام نہاد مابعد جدید عہد میں بھی اپنی حیثیت کو برقرار رکھے ہوئے ہیں۔ اس لیے روشن خیالی پروجیکٹ کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ کانٹ کے فلسفہ علم بالخصوص اس کی مابعد الطبیعات پر تنقید کو جان لیا جائے، کانٹ کی وفات کے بعد اس کے فلسفے پر کی جانے والی تنقید میں بلاشبہ اہم ترین نام جرمن فلسفی ہیگل کا ہے، ہیگل کس طرح اپنی جدلیات کی بنیاد پر مابعد الطبیعات کے مسئلے کو حل کرتا ہے اس کا تجزیہ کرنے کے بعد 'لاتشکیل' کی 'مابعد الطبیعات' پر تنقید اور تشدد' سے اس کے رشتے کی نوعیت کا جائزہ لیں گے۔

کانٹ کے فلسفے کے چند پہلو جو روشن خیالی پروجیکٹ کی تصوریت پر سخت تنقید کرتے ہیں ان کو جاننا اس لیے بھی ضروری ہے کہ ان۔ کے اندر ہی مابعد جدید علمیات کے اہم پہلو کام کرنے پر مجبور ہیں، لیکن جیسا کہ میں علمیات اور شعور کی بحث کا تجزیہ اگلے باب میں میں پیش کروں گا، اس لیے یہاں پر میں تشدد اور دہشت جیسے پہلوؤں کو مغربی مابعد الطبیعات اور مابعد جدیدیت کے اندر دکھانے کی کوشش کروں گا، جس کے لیے کانٹ کے فلسفے کی چند جہتیں ذہن میں رہنی ضروری ہیں۔ اس کے علاوہ میرا یہ بھی اصرار ہے کہ جرمن فلسفے کے تفصیلی مطالعے کے بغیر نہ ہی روشن خیالی پروجیکٹ کے اصل چہرے سے پردہ اٹھایا جا سکتا ہے اور نہ ہی مابعد جدیدیت کو سمجھنا ممکن ہے۔ مثال کے طور پر کانٹ اور مابعد جدید مفکر یہ یقین کرتے ہیں کہ نظری عقل سچائی کو نہیں پا سکتی اور تضادات میں الجھ جاتی ہے اور 'شے فی الذات' خود کو مخفی رکھتی ہے، عقل

ایمان کے لیے راستہ ہموار کرتی ہے۔

ساختیاتی نظریے کے مطابق بھی زبان ایسا ذریعہ نہیں ہے جو معروضی سچائی کو پاسکے، کیونکہ زبان اپنے داخلی اصولوں کے تحت عمل کرتی ہے، ممکن ہے کہ کوئی سچ ہو مگر یہ سچ زبان میں شفاف انداز میں نہیں سما سکتا۔ تشکیک کا یہی پہلو ہے جو کانٹین علمیات اور باتمام وکمال ساختیاتی نظریے کی ہر بحث میں موجود ہے۔ دریدا کا خیال ہے کہ اس نے تشکیک سے نجات پالی ہے مگر یہ اس کی غلط فہمی ہے۔ مابعد جدید مفکر تشکیک کی بجائے تیقن کو دہشت وغیرہ سے جوڑتے ہیں۔ یقیناً ایسا ہے کہ ان کی تنقید کانٹ کی بجائے ہیگلیائی فلسفے پر منتج ہوتی ہے۔ ہیگلیائی فلسفے میں عقل کا کام ہی کسی نہ کسی طرح کا یقین فراہم کرنا ہے۔ کانٹ سے پہلے مابعد الطبیعات خالصتاً ایمان کا مسئلہ تھا۔ کانٹ 'تنقید عقل محض' کے دیباچے میں واضح کردیتا ہے کہ ایمان صرف او صرف عقل کی حدود میں برقرار رہ سکتا ہے۔ 'عقل محض' کے مستند ہونے کو شک کی نظر سے دیکھنے کی وجہ ایمان کے لیے راستہ ہموار کرنا ہے۔ مابعد جدیدیت کا نکتہ یہ ہے کہ کوئی بھی بحث زبان کے دائرے سے باہر ممکن نہیں ہے، نہ ہی مابعد الطبیعات کی بحث کا زبان سے باہر کوئی معقول امکان موجود ہے۔ اس لیے مابعد جدیدیت یہ اصرار کرتی ہے کہ اگر 'تقریر کی مرکزیت' کا خاتمہ کردیا جائے تو 'تحریر' کے اندر مابعد الطبیعات ممکن نہیں ہے۔ اس میں کہاں تک سچائی ہے، میں اگلے صفحات پر اس کا جائزہ پیش کروں گا۔ سیوسئیر کے لسانی نظریے میں 'دال' کی تنقید کے ذریعے مابعد الطبیعات کا پہلو نکل سکتا تھا، چونکہ سیوسئیر معنی اور تحدید جیسی اصطلاحات سے خوفزدہ نہیں ہے۔ اس لیے ساختیات میں معنی کا تمام فلسفہ سیوسئیر کو کانٹین یا ہیگلیائی شارح بنا دیتا ہے۔ تاہم دریدا کے نزدیک 'مدلول' کا مطلب ایک بار پھر ہیگلیائی فلسفے میں پناہ لینے کے مترادف ہے۔ دریدا یہ سمجھتا ہے کہ وہ کسی حد تک 'لاتشکیل' کے ذریعے مابعد الطبیعات سے نجات حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا ہے، اس حوالے سے نہیں کہ لاتشکیل خود کفالت کا دعویٰ کردے، یا یہ کہ وہ مابعد الطبیعات جس میں دریدا دہشت کو پیوست دیکھتا ہے، لاتشکیل اس سے آزاد ہوچکی ہے، بلکہ دریدا کا دعویٰ یہ ہے کہ لاتشکیل لسانیاتی بنیادوں پر تحدیدی کلیت کے علاوہ ساختیاتی لامتناہیت کا ایک اور راستہ دکھاتی ہے، جس میں موجودگی کا تصور بدیہی یا فوق تجربی نقطہ نظر سے نہیں، بلکہ متن کے اثر کے طور پر ہوتا

ہے۔ لاتشکیل کس حد تک مابعد الطبیعات میں دہشت کو پیوست دیکھ کر اس سے آزاد ہونے میں کامیاب ہوئی ہے، میں اس سوال کا جواب اگلے صفحات پر تلاش کرنے کی کوشش کروں گا۔

مابعد الطبیعات ایک قدیم موضوع ہے، لیکن جیسا کہ مجھے روشن خیالی پروجیکٹ کی تفہیم اور تنقید مقصود ہے اس لیے میں اپنا دائرہ جدید مغربی فلسفے تک محدود رکھوں گا۔ قبل از عمانوئیل کانٹ جدید فلسفے کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ مابعد الطبیعات کو ایک خالص نظری علم کے طور پر سمجھا جاتا رہا ہے، جو عملی زندگی میں بالکل بے کار ہو جاتا ہے۔ جدید فلسفی جو مباحث اٹھاتے رہے ہیں ان میں مابعد الطبیعات سے بطورِ ایک نظری علم بھی نجات نہ مل سکی۔ کانٹ نے ضروری سمجھا کہ وہ مابعد الطبیعات پر ضرب لگائے۔ کانٹ 'تنقید عقلِ محض' کے دوسرے ایڈیشن کے انتہائی اہم دیباچے میں تسلیم کرتا ہے کہ عقل مابعد الطبیعات کا علم حاصل نہیں کر سکتی۔ کانٹ جب 'عقل نظری' سے مابعد الطبیعات کا کھوج لگانے کی کوشش کرتا ہے، تو یہ تسلیم کرتا ہے کہ 'عقل نظری' میں مابعد الطبیعات ایک خالص نظری مسئلہ ہے، یعنی یہ تجربے سے آزاد رہنا چاہتی ہے۔ جہاں تک عقل کا تعلق ہے تو وہ اس تک رسائی حاصل نہیں کر سکتی۔ کوئی ذہین شخص یہ سوال اٹھا سکتا ہے کہ مابعد الطبیعات عقل کی رسائی سے باہر کیوں رہتی ہے؟ یقیناً اس سوال کا جواب کانٹین فلسفے کے مطابق دے دیا جائے تو مابعد جدید علمیات کو اپنی صداقت کا جواز میسر آ سکتا ہے۔ ابتدا میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ عقل کیا ہے اور یہ سچائی کو کیوں نہیں جان پاتی؟ جبکہ کانٹ کے فلسفے کے مطابق یہ واضح ہے کہ عقل خود ہی فیصلہ کرتی ہے کہ وہ "شے فی الذات' کو کم از کم نظری سطح پر نہیں جان پاتی۔ کانٹین مفہوم میں منطق ایک ایسی سائنس ہے جو خارجی مظہر سے کوئی تعلق استوار نہیں رکھنا چاہتی۔ عقل اپنی طرف سے قوانین بناتی ہے، اس بنا پر کانٹین منطق ایک طرح کی ہیئت پسندی ہے، یعنی اسے صرف اپنے بنائے ہوئے قوانین کی درستگی ہی سے غرض ہوتی ہے۔ جب منطق اپنے ہی قوانین سے واسطہ رکھتی ہے تو عقل کو کوئی مسئلہ درپیش نہیں ہوتا، اگر کہیں مسئلہ پیدا ہو تو اسے صرف اصولوں کی درستگی ہی سے دور کیا جا سکتا ہے، اس طرح کانٹ منطق میں صرف تحلیلی اصولوں ہی سے غرض رکھتا ہے۔ پس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ منطق میں کانٹ صرف بدیہی (A Priori) اصولوں تک محدود رہتا ہے۔ لیکن خالصتاً بدیہی قضایا تک محدود رہنے سے علم کا کوئی مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ اس کے لیے خارجی 'مظہر' سے تعلق استوار کرنا پڑتا

ہے۔اس طرح کانٹ کے مفہوم میں علم کے حوالے سے معروض کی اہمیت عیاں ہوتی ہے۔ تحلیلی منطق میں عقل جو اصول بناتی ہے انھیں صرف اپنے معیار پر ہی پرکھ سکتی ہے۔معروضی علم کے حوالے سے بھی عقل ہی اصول بناتی ہے مگر ان کو عقل اپنے معیار پر نہیں پرکھ سکتی۔ان کی درستگی میں معروض کی اہمیت کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔اصولوں کی درستگی یا عدم درستگی کا سوال وہاں پر بھی اہم رہتا ہے مگر جہاں پر معروض سے خارجی علم درکار ہو وہاں پر بدیہی اصولوں کو لازمی طور پر معروض سے ہم آہنگ ہونا پڑتا ہے۔اگر کانٹ اس اصول کو پیش نظر نہ رکھتا تو کانٹ کا فلسفہ خالصتاً مثالیت کی نمائندگی کرتا۔اس لئے کانٹ ایک طرف تو فوق تجربی سبجیکٹ کو فرض کر لیتا ہے جس میں تمام تر بدیہی قضایا موجود ہیں اور دوسری طرف معروض کو مشاہدے میں دیا ہوا سمجھ کر دونوں کے مابین موافقت قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے، یعنی ایک طرف فوق تجربی سبجیکٹ جو ''شے فی الذات'' کی نمائندگی کرتا ہے اور دوسری طرف تجربی سبجیکٹ جو معروض سے سروکار رکھتا ہے۔اگر فوق تجربی سبجیکٹ کی حتمیت کو علمی حوالے سے قبول کر لیا جائے تو ڈیکارٹ کے متحد سبجیکٹ کے لئے راستہ کھل جاتا ہے اور اگر تجربی سبجیکٹ کو حتمی سمجھ کر فوق تجربی سے چھٹکارا پا لیا جائے تو جان لاک وغیرہ کی تجربیت اہم قرار پاتی ہے اور کانٹ کے فلسفے کی جداگانہ حیثیت ختم ہو جاتی ہے۔تاہم کانٹ ایسا نہیں کرتا وہ تجربے کے معروضی اور فوق تجربی کے بدیہی قضایا کے درمیان تعلق قائم کر کے اپنے تنقیدی فلسفے کی بنیاد رکھتا ہے۔فوق تجربی معروض اور بدیہی قضایا کے درمیان موافقت کانٹ کو عقلیت اور تجربیت کے درمیان لاکھڑا کرتی ہے۔کانٹ کا مقصد یہ ہے کہ وہ مابعد الطبیعات کو کم از کم 'عملی' سطح پر ایک بے کار موضوع نہ رہنے دے جس کے بارے میں نام نہاد دانشور گفتگو کر کے لذت محسوس کریں، کیونکہ یہ ایک لاحاصل سرگرمی ہے۔عقلیت اور تجربیت کی حدود وضع کرنے کے بعد کانٹ کے فلسفے میں مابعد الطبیعات پر تنقید کا سوال اٹھایا جاسکتا ہے۔کانٹ اس قضیے کو قبول کرنے کو تیار نہیں ہے کہ مابعد الطبیعات کو خالص مثالی علم کے طور پر قبول کر لیا جائے، کیونکہ ایسا کرنے کا کوئی جواز موجود نہیں ہے۔اور نہ ہی ایسا کر کے مابعد الطبیعات کے بارے میں کسی قسم کی افادیت کو بروئے کار لایا جاسکتا ہے۔عام لوگ بھی یہ سوال کر سکتے ہیں کہ اس علم کا کیا فائدہ جسے کسی بھی استعمال میں نہیں لایا جاسکتا۔صرف چند فلسفی یا ان کے چیلے یہ سوچ کر خوش ہوتے رہتے ہیں

کہ مابعد الطبیعات کوئی باکمال روحانی جہت ہے، لیکن کانٹ اس قسم کے فضول مباحث کو قبول کرنے کو تیار نہیں ہے۔ کانٹ کا بہر حال یہ نکتہ اہم ہے کہ اگر مابعد الطبیعات کو کسی پہلو سے بھی بروئے کار نہیں لایا جاسکتا اور نہ ہی عقل اس کا فہم حاصل کرسکتی ہے ''تو قدرت کو عقل کو اس مصیبت میں مبتلاء کرنے کی ضرورت بھی کیا تھی؟ عقل مابعد الطبیعات کی لازمیت کو محسوس کرتی رہے مگر اس کے بارے میں کچھ جان نہ پائے؟'' (تنقید عقلِ محض، ص، ۱۴)۔ کانٹ مابعد الطبیعات کو انسانی زندگی میں کہیں نہ کہیں 'عملی' سطح پر دیکھنا چاہتا ہے۔ لیکن ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک یہ ثابت نہ ہوجائے کہ مابعد الطبیعات کی نظری بنیادوں میں 'مظاہر' کا علم تو شامل ہے مگر معروض کی اپنی فطرت شامل نہیں ہے۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے، یہ اہم سوال ہے۔ اسی سوال کے گرد ''تنقید عقلِ محض'' کی بحث گردش کرتی ہے۔ کانٹ کے خیال میں ''بدیہی قوتِ علم کے ذریعے سے امکانی تجربے کی حد کو عبور نہیں کیا جاسکتا، جبکہ یہی مابعد الطبیعات کا اصل کام ہے'' (ایضاً، ص، ۱۸)۔ اگر ہماری گزشتہ بحث کی تفہیم ہوگئی ہو تو اس کو سمجھنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آنی چاہیے کہ مشاہدات کا تعلق چونکہ مظاہر کے ساتھ ہوتا ہے۔ جہاں تک نظری عقل کا تعلق ہے وہ ''شے فی الذات'' تک رسائی حاصل نہیں کرسکتی۔ اس لیے 'شے فی الذات' خود کو منکشف نہیں کرسکتی، لیکن اس کی لازمیت کو مسلسل محسوس کیا جاسکتا ہے۔ ''عقل اس بات کا اثبات کرتی ہے کہ حقیقی اشیاء میں ایک مطلق وجود کی موجودگی کی لازمیت کو محسوس کرے'' (ایضاً، ص، ۱۹)۔ کانٹ واضح کرتا ہے کہ مطلق وجود کا تعلق ''حقیقی شے'' کے ساتھ ہے، مگر مظاہر کے ساتھ نہیں ہے۔ جب ہم علم ہی مظاہر کا حاصل کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ''مطلق وجود'' کا سوال باقی رہ جاتا ہے، جسے صرف اور صرف ''عملی عقل'' کے ذریعے ہی حل کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح کانٹ ایک طرف تو عقل نظری کو بنیاد بنا کر مابعد الطبیعات کو بے کار کردیتا ہے، لیکن ساتھ ہی ساتھ فوق تجربی سبجیکٹ میں ''عقل عملی'' کی لازمیت کو دکھا کر مابعد الطبیعات کو اخلاقی بنیادوں پر پھر استوار کردیتا ہے۔

مغربی فلسفے کی تاریخ میں مابعد الطبیعات پر پہلا حملہ عمانوئیل کانٹ کرتا ہے۔ مابعد جدید مفکر دریدا کی مابعد الطبیعات پر تنقید کوئی نیا رجحان نہیں ہے۔ کانٹ مابعد الطبیعات کو کم از کم نظری سطح پر بے کار کردیتا ہے، تاہم کانٹ مابعد الطبیعات سے نجات حاصل نہیں کر پایا۔

دریدا کا دعویٰ ہے کہ اس نے مغربی فلسفے میں صدیوں سے موجود مابعد الطبیعات کے مسئلے کو اپنی ڈی کنسٹرکشن کے ذریعے حل کر دیا ہے۔ ہم یہ دیکھ رہے ہیں کہ کانٹ مابعد الطبیعات کو پہلے ہی سے چیلنج کر رہا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ دریدا کی فکر کا یہ پہلو مغربی فلسفے کی تاریخ میں نیا نہیں ہے۔ کانٹ واقعی اس فلسفے کا بانی ہے۔ عہد حاضر کے تحلیلی فلسفے سے تعلق رکھنے والے بیشتر فلسفی دریدا کے فلسفے کی سچائی کو شک کی نظر سے دیکھتے ہیں، ان کا موقف درست بھی ہے۔ دریدا کی ڈی کنسٹرکشن تجریدات پر قائم ہے، تجریدات کی بحث مغربی فلسفے میں قطعاً نئی نہیں ہے۔ دریدا کا مقصد یہ ہے کہ وہ پُر اسراریت کا خاتمہ کر دے۔ مذہب کے حوالے سے بھی دریدا کا خیال یہی ہے کہ اس میں دہشت کے عوامل اس لیے پائے جاتے ہیں کیونکہ اس کے مابعد الطبیعاتی جہت میں ایک طرح کا پُر اسراریت کا پہلو موجود ہے۔ دریدا چونکہ 'موجودگی' کے خلاف ہے، اس لیے وہ ڈی کنسٹرکشن میں تجریدات کا ذخیرہ کر لیتا ہے۔ کانٹ اور ہیگل وغیرہ کے فلسفے میں بھی تجریدات موجود ہیں، لیکن ان تجریدات کا تعلق شعور اور خارجی دنیا کے ساتھ ہے، مقصد ان تجریدات سے معنی کا حصول ہے، جو حقیقت کی شکل اختیار کرتا ہے۔ کانٹ میں تجریدات فہم کے مختلف خاکوں پر مشتمل ہے۔ ہیگل کے فلسفے میں تجرید معروضی دنیا کے کسی نہ کسی پہلو کی تجرید ہے۔ دریدا اس سوال پر بھی اعتراض کرتا ہے کہ مختلف خاکوں (Schemas) کو حقیقت پر لاگو کر دیا جائے؟ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خاکے ایک منظم شکل میں موجود ہیں جو معنی کے امکان کو پیدا کرتے ہیں۔ کانٹ کے مفہوم میں حسی خاکے اور مقولات کا فرق ملحوظ خاطر رہنا چاہیے۔ حسی خاکے مقولات پر عائد ضرور ہوتے ہیں مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ خود سے کسی طرح کی سچائی کا اطلاق کرتے ہیں۔ حسی ادراک پر لاگو ہوئے خاکے حس کے پابند ہوتے ہیں، عقل ان پر اپنی آمریت مسلط نہیں کر سکتی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خاکہ کہیں خلا سے نہیں ٹپک رہا بلکہ وہ 'مظہر' اور 'حس' سے ماخوذ تصور ہے، جو مقولے (Categories) سے مختلف نہیں ہوتا۔ کانٹ 'تنقید عقل محض' کے باب 'تحلیل تصورات' میں وضاحت کرتا ہے کہ جو چیز موجود ہے جسے کانٹ کے مفہوم میں 'مظہر' کہا جا سکتا ہے، اس کی وجہ ہی سے تصور کے محدود ہونے کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ اگر اس 'مظہر' سے چھٹکارا پا لیا جائے تو تحدید کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہاں پر کانٹ کا انتہائی اہم نکتہ سمجھنے کی ضرورت ہے۔ کانٹ جب حسیات کا ذکر کرتا ہے تو

ساتھ ہی خاکوں کے سوال کو بھی اجاگر کرتا ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ خاکوں کا تعلق حسیات کے ساتھ ہے۔حسیات کے علاوہ 'مظہر' دیا ہی نہیں جا سکتا۔دلچسپ نکتہ یہ ہے کہ جب 'مظہر' حسیات کو دیا جاتا ہے، تو پھر فہم اپنے مقولات سمیت موجود رہتی ہے، جس کو اس کی ''فوق تجربی'' موجودگی کہا جاتا ہے۔اگر حسیاتی مشاہدے کا مواد فوق تجربی حیثیت میں معنی نہ پائے، تو اس کے باوجود اس کی فوق تجربی حیثیت برقرار رہتی ہے۔تاہم کانٹ کے فلسفے میں یہی سوال ایسا ہے جو 'موجودگی' یعنی فوق تجربی موجودگی میں عدم موجودگی کے امکان کو پیدا کرتا ہے۔مزید یوں کہ جب تک تجربہ ممکن نہیں ہوتا فوق تجربی سبجیکٹ کے ساتھ یہ احساس رہتا ہے کہ وہ خیال کر سکتا ہے، مگر خیال کیا کر سکتا ہے یہ وہ نہیں جان پاتا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ کوئی معروض منسوب ہی نہیں کیا گیا۔اگر عقلی تصور کا استعمال کیا جاتا تو اس کی حیثیت فوق تجربی ہوتی۔اس صورت میں ایک ایسا خیال جو صرف اپنی وحدت کو برقرار رکھتا ہے۔کانٹ ''فوق تجربی التباس'' میں اس التباس کی حیثیت مزید واضح کرتا ہے۔سب سے پہلے یہ کہ مقولات کا تعلق حس کے ساتھ نہیں بلکہ فہم کے ساتھ ہوتا ہے۔اگر مقولات کا تعلق فہم کے ساتھ ہے تو پھر کانٹین مفہوم میں یہ طے ہے کہ ان معقولات کو معروض نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ معروض مشاہدے میں حسیات کو دیا جاتا ہے۔التباس یہ ہے کہ فہم، حسی مشاہدے سے قبل معروض کے بارے میں جو کچھ خیال کرے گی وہ التباس ہی ہوگا۔یہاں پر دوسرا اہم نکتہ 'شے فی الذات' کے ساتھ جا کر ملتا ہے۔جب حسیات کا مواد فہم کو دیا جاتا ہے تو وہ مواد حقیقی شے کا نہیں ہوتا، بلکہ ان حسیات کا دیا ہوا ہوتا ہے جو خاکوں اور زمان و مکاں کی پابند ہوتی ہیں۔لیکن یہاں ہمیں صرف اس بات سے غرض ہے کہ وحدت خیال جس کی حیثیت قبل تجربی ہوتی ہے، اس کا حسیات سے پہلے معروضات کو جاننے کا عمل ایک طرح کا التباس ہوتا ہے۔یہودی اخلاقی فلسفی عمانوئیل لیویناس جب دریدا کے تصورِ 'موجودگی' میں 'عدم موجودگی' کے پہلو کو دیکھتا ہے تو اس کے ذہن میں بھی یہی نکتہ ہوتا ہے۔اس لیے لیویناس واضح کرتا ہے کہ دریدا جس روایت کا پاسبان ہے اس کا حقیقی پیش رو جرمن فلسفی عمانوئیل کانٹ ہے۔ڈی کنسٹرکشن کا 'عدم موجودگی' کا تمام تصور دراصل کانٹ کے 'تنقیدی فلسفے' کا تسلسل ہے۔ایک طرح اس سے بآسانی یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ 'موجودگی' کے بکھر جانے کا سوال کانٹین فلسفے میں پہلے سے موجود ہے، یعنی 'موجودگی'

اور 'غیر موجودگی' کا تصور ڈی کنسٹرکشن کا خاصہ نہیں کانٹ کے فلسفے کی مابعد جدیدیت کے نام پر بازگشت ہے۔ کانٹ پہلے ہی مابعد الطبیعات کی حدود مقرر کر چکا تھا، جو عقل کے دائرے ہی میں ممکن ہوئیں۔ جہاں تک 'غیر موجوگی' کا سوال ہے، تو وہ تصور بھی کانٹ کے فلسفے میں پہلے ہی سے موجود تھا، اگرچہ 'غیر موجودگی' کا سوال پہلے ہی سے موجود تھا، لیکن کانٹ کے فلسفے میں 'موجودگی' اور 'غیر موجودگی' کے درمیان کوئی توازن برقرار نہیں رہتا۔ یہ درست ہے کہ معنی یا موجودگی کا امکان مظہر تک موجود رہتا ہے اور 'شے فی الذات' خود کو مخفی رکھتی ہے۔ دریدا 'مظہر' کے امکان میں 'موجودگی' کو دیکھتا ہے، جو 'شے حقیقی' کی 'موجودگی' نہیں بلکہ مظہر کی موجودگی ہے۔ دریدا اس فلسفے میں یہ دیکھتا ہے کہ اگر 'موجودگی' کے حقیقی نہ ہونے کا مطلب اس کا غیر حقیقی ہونا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی چیز 'غیر موجود' بھی ہے۔ دریدا ان دونوں کے مابین ایک طرح کا توازن قائم کرنا چاہتا ہے۔ دریدا کا طریقہ کار یہودیت کی فلسفیانہ بنیادوں سے تحریک پاتا ہے۔ یہودیت اور مسیحیت کے درمیان 'کلیت' اور غیر کلیت کی بنا پر قائم ہوئے امتیاز کا باقاعدہ تجزیہ بعد میں کروں گا، یہاں پر یہ ذہن نشین رہنا از حد ضروری ہے کہ دریدا کے نزدیک یہودیت کلیت کے خلاف ہے۔ کانٹ چونکہ کلیت کا داعی نہیں ہے، اس وجہ سے وہ یہودیت کے قریب ہے۔ کانٹ کے فلسفے میں خدا خود کو آشکار نہیں کرتا، وہ انسانی شعور کی گرفت سے باہر رہتا ہے۔ جہاں تک مذہب کا تعلق ہے تو وہ خود کی جداگانہ حیثیت کو برقرار نہیں رکھ پاتا، کانٹ کے مفہوم میں اس کا اظہار اخلاقی عقلیت کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہودیت اور بالخصوص دریدا کو جو فلسفہ کانٹین بنا دیتا ہے وہ کانٹ کا ''شے فی الذات'' کا خود کو مخفی رکھنا ہے۔ دریدا نے اس موضوع پر اہم بحث اپنی ایک مشکل کتاب Glas (گلا) میں اٹھائی ہے، دریدا کی یہ واحد کتاب ہے جس میں وہ کانٹ اور ہیگل کے فلسفے کا باقاعدہ تجزیہ پیش کرتا ہے۔ اس کتاب میں دریدا کا مقصد ہیگلیائی کلیت کے اندر ان مقامات کو دکھانا ہے جو کلیت کا حصہ بننے سے انکار کرتے ہیں۔ کلیت دراصل ہیگلیائی فلسفیانہ نظام کے تحت قائم ہوتی ہے۔ اگر کلیت قائم نہ ہو تو ہیگلیائی نظام استحکام کی بجائے عدم استحکام کا شکار ہو جاتا ہے۔ دریدا کی کوشش بھی یہی ہے کہ وہ مطابقت کی بجائے عدم مطابقت، شناخت کی بجائے عدم شناخت، نظم کی بجائے بے نظمی جیسے نکات کی طرف توجہ دلائے۔ جیسا کہ میں بیان کر چکا ہوں کہ کانٹ کے فلسفے میں

مابعدالطبیعات کی وضاحت عقل کے احاطے میں ہوسکتی ہے، لیکن اس عمل میں ''شے بالذات''
عقل کی حدود کا تعین بھی کرتی ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عقل ''شے فی الذات'' کو نہیں جان سکتی۔
دریدا یہ سمجھتا ہے کہ کانٹ کا یہ موقف مسیحیت کی بجائے یہودیت کی عکاسی کرتا ہے جس کے
مطابق خدا (یہودیوں کا) خود کو ظاہر نہیں کرتا۔ دریدا اپنی کتاب 'موت کا تحفہ' میں لکھتا ہے کہ
''خدا خود غیر حاضر، مخفی اور خاموش ہے...... خدا اپنی وجوہ بیان نہیں کرتا وہ جیسا چاہتا ہے عمل کرتا
ہے۔اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ اپنی وجوہ بیان کرے یا ہمارے ساتھ ان کا تبادلہ کرے''
(ص،۵۷)۔اس اقتباس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہے کہ دریدا خدا پر یقین رکھتا ہے۔جیسا کہ
دریدا کی کتاب 'تحریریات' کے پہلے باب ہی سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس میں وہ ایسی زبان
سے آغاز کرتا ہے، جسے مغربی مابعدالطبیعات کی زبان کہا جا سکے،اس کے لیے دریدا 'تقریر کی
مرکزیت' جیسی اصطلاحات کا استعمال کر کے یہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے کہ اس زبان کے اندر
جو تعقلات پائے جاتے ہیں، جو اپنے ہونے کا یقین دلاتے ہیں، اگر اس زبان کے برعکس کوئی
اور زبان دریافت کر لی جائے تو ان تمام تعقلات پر سوالیہ نشان لگ جاتا ہے۔اس طرح
'لاتشکیل' خدا سے صرف وہی مفہوم اخذ کرتی ہے جو مغربی مابعدالطبیعات کے اندر طے پایا ہو۔
مسیحیت میں خدا خود کو ظاہر کرتا ہے، مگر یہودیت میں خدا خود کو ظاہر نہیں کرتا۔'لاتشکیل' پہلے
ڈسکورس کو قائم کرتی ہے، اس کے بعد اس پر تنقید کا آغاز کرتی ہے، اس لیے اس میں ہونے اور
نہ ہونے جیسے دونوں پہلو موجود ہیں۔کانٹ کے فلسفے میں چونکہ 'شے بالذات' خود کو ظاہر نہیں
کرتی اس لیے دریدا یہ کہنے پر مجبور ہے کہ

> **To claim to found Christianity on reason and nonethless to make non-manifestation, the being-hidden of God, the principle of religion is (Kant) to understand nothing about revelation. Kant is Jewish: He beleives in a jealous, envious God. (Glas, P, 213).**

لیکن اس کے ساتھ یہ نکتہ بھی ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ دریدا کے نزدیک پُراسرار اور
مخفی صفات کی حامل اشیاء خوف کے جذبات کو ابھارتی ہیں۔اس لیے دریدا یہ کوشش کرتا ہے کہ

وہ 'لاتشکیل' کے ذریعے پہلے 'مخفی' اور 'مظہر' کے درمیان ایک واضح تصویر کھینچے۔ اس کے بعد 'لاتشکیل' کو بروئے کار لائے۔ دریدا کی کتاب 'موت کا تحفہ' اس لیے اہم ہے کہ اس میں دریدا مسیحیت اور یہودیت میں پائی جانے والی غیر منطقی مذہبیت اور 'ابراہام' کی 'خدا' کے حکم پر اپنے بیٹے کی قربانی کے واقعے کی مغربی مسیحی فلسفیوں (کانٹ، کیرکے گار وغیرہ) اور یہودی فلسفی (عمانوئیل لیویناس) کے افکار کی روشنی میں 'لاتشکیل' کے تحت تنقید پیش کرتا ہے۔ دریدا کو 'مذہبیت' کے برعکس 'مذہب' درکار ہے۔ مذہبیت سے مراد یہ کہ جب مذہب پر پادریوں کا غلبہ ہو جاتا ہے اور وہ اسے اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ 'مذہبیت' میں دہشت کے عناصر پائے جاتے ہیں، جبکہ مذہب ثقافتی صورت میں بہتر طور پر سامنے آسکتا ہے۔ دریدا کا مذہب کا تمام مفہوم کانٹ سے تحریک پاتا ہے۔ کانٹ اپنے اخلاقی فلسفے میں مذہبی روح کو نمایاں کر کے 'شے فی الذات' کو اظہار کا موقع دیتا ہے۔ اخلاقیات کی یہ تشکیل بلاشبہ الہیاتی بھی ہے، جو علمی کے برعکس ثقافتی عمل کو متشکل کرتی ہے اور اخلاقی بھی ہے، جس میں مذہب بھی سمایا ہوا ہے۔ کانٹ کی اخلاقیات کے تحت مذہب اور مابعد الطبیعات کی، پُراسراریت کے برعکس، سیکولر تصویر اس لئے ابھرتی ہے کہ کانٹ مابعد الطبیعات کی اخلاقی جہت کو معاشرے میں عملی طور پر دیکھنا چاہتا ہے۔ ژاک دریدا کے نزدیک چونکہ ہر طرح کا 'اسرار' خوف سے عبارت ہے، جیسا کہ دریدا 'موت کا تحفہ' کے تیسرے باب میں کہتا ہے،

> **A secret always makes you tremble. Not simply quiver or shiver, which also happens sometimes, but trembles. (P, 53).**

اس لیے دریدا چاہتا ہے کہ وہ مذہب کو 'اسرار' سے نکال کر ثقافتی عمل میں اس کی جگہ متعین کرے۔ اگر دریدا کے ثقافتی تشکیل کے نکتے پر توجہ مرکوز کریں تو یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ یہودیوں کے خدا کا جو مفہوم دریدا پیش کرتا ہے، اسکے مطابق 'اسرار' کے سوال کا جواب نہیں دیا جا سکتا۔ یہ ایک انتہائی اہم نکتہ ہے، کیونکہ اس سے مابعد جدید علمیات اور اخلاقیات وغیرہ میں 'دوسرے' کی بحث کا آغاز ہوتا ہے۔ دریدا کے نزدیک یہودیوں کا خدا ''مکمل طور پر دوسرا'' ہے۔ 'مکمل دوسرے' کے بارے میں دریدا کی اہم بحث اس کی کتاب ''موت کا تحفہ'' میں موجود

ہے۔ حقیقت میں اس بحث کا ابتدائی نکتہ 'ابرہام' کی خدا کے کہنے پر اپنے بیٹے کی قربانی پر آمادہ ہونا تھا، جسے عمانوئیل کانٹ کے علاوہ مسیحی فلسفی کیر کے گار اپنی کتاب Fear and Trembling میں اٹھاتا ہے۔ کیر کے گار سے قبل عمانوئیل کانٹ 'ابرہام' کے اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کے عمل کو 'قصاب' کے عمل سے تعبیر کر چکا تھا۔ کانٹ کے خیال میں ابرہام کو ایک ایسی آواز پر لبیک نہیں کہنا چاہیے تھا، جس کے بارے میں اسے یقین نہیں کہ یہ واقعی خدا کی آواز ہے۔ کانٹ کا خیال ہے کہ ابرہام کو ان الفاظ میں استفسار کرنا چاہیے تھا،

> That I ought not to kill my good son is quite certain. But that you, this apparition are God - of that I am not certain, and never can be, not even if this voice rings down to me from [visible] heaven. (RBR 203-04).

اس طرح کانٹ کی فلسفیانہ بصیرت کے تحت ابرہام کا قربانی کا عمل قابلِ ستائش نہیں ہے۔ کانٹ کے فلسفے میں 'اخلاقی فرض' ضروری ہے، ممکن ہے اس میں قربانی کا احساس بھی پایا جائے۔ لیکن یہ قربانی کسی اور کی نہیں بلکہ ' فطری سیلف ' کو کرنی چاہیے، اس طرح کانٹ یہودی روایت میں قربانی کے عمل کو اخلاقی بنیادوں پر مسترد کر دیتا ہے۔ کیر کے گار بھی کانٹ کے بنیادی استفسار کو لے کر آگے بڑھتا ہے۔ کیر کے گار، کانٹ کے اٹھائے ہوئے نکتے کی بناء پر یہودیت پر سخت تنقید کرتا ہے، جو یہودی فلسفیوں کو ردِ عمل پر ابھارتی ہے۔ کیر کے گار کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ اخلاقیات کا تعلق کبھی بھی کسی طرح کے 'اسرار' کے ساتھ نہیں ہوتا، اس کی حیثیت عمومی ہوتی ہے، یعنی اخلاقیات کو لوگوں کے نقطہ نظر سے دیکھا جانا چاہیے نہ کہ کوئی ایک شخص تنہائی کی کسی روداد کو اخلاقی فریضے کے طور پر اختیار کر لے۔ کیر کے گار اپنی کتاب Fear and Trembling میں کہتا ہے کہ "یہ ایمان کا تناقض ہے کہ اس میں امکانی قتل کو ممکنہ مقدس فریضے اور خدا کو خوش کرنے والے عمل کے طور پر قبول کر لیا جاتا ہے" (ص، ۵۳)۔ کیر کے گار خدا اور ابرہام کے درمیان گفتگو کو "اخلاقیات بطورِ ایک آزمائش" کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اور واضح الفاظ میں یہ مؤقف اختیار کرتا ہے کہ ابرہام کو خدا سے اس کے عمل کی وجوہ دریافت کرنی

چاہیے تھیں، کیونکہ اخلاقی عمل کا تعلق 'عمومی' کی طرف ایک طرح کی 'ذمے داری' ہوتی ہے۔ میں اس بحث سے قاری کی توجہ جس جانب مبذول کرانا چاہتا ہوں، اس کا تعلق مابعد جدیدیت میں 'دوسرے' کی بحث کے ساتھ ہے۔ ہم نے دیکھا کہ ابرہام نے خدا سے کوئی سوال نہ کیا اور سر تسلیم خم کرلیا۔ اس سے یہ واضح ہوا کہ ابرہام اور خدا کے درمیان جو تعلق ہے، وہ 'پہلے' اور 'دوسرے' کے مابین ہے۔ 'پہلے' کو 'دوسرے' کی جانب سے حکم جاری ہوا، پہلے نے اس کی وجوہ دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ عمانوئیل لیویناس کا نکتہ یہ ہے کہ 'پہلے' کی 'دوسرے' کے حوالے سے 'ذمہ داری' کسی شرط پر منحصر نہیں ہوتی، بلکہ 'پہلا' 'دوسرے' کو 'لامحدود' طور پر 'ذمہ دار' ہوتا ہے۔ دریدا اپنی 'لاتشکیل' کی روشنی میں اپنی کتاب ''موت کا تحفہ'' میں اس مسئلے پر بھرپور بحث کا آغاز کرتا ہے۔ دریدا کے نزدیک،

> **Abraham is thus at the same time the most moral and the most immoral, the most responsible and the most irresponsible of men... (P,72).**

اگر 'لاتشکیل' کے مطابق اس عمل کی تنقید کریں تو اس کے مطابق یہ عمل جائز بھی ہے اور ناجائز بھی ہے۔ 'لاتشکیل' یہ کہتی ہے کہ بیک وقت 'پہلے' اور 'دوسرے' کی جانب 'ذمہ داری' کی تکمیل ممکن ہی نہیں ہے۔ اگر 'پہلے' کے حکم کو بجالانا ہے، تو 'دوسروں' کے سوالات کا جواب دے کر یہ ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ 'مطلق' 'ذمہ داری' کے خلاف ہے۔ ایسا کوئی سلسلہ ہی موجود نہیں ہے کہ 'پہلے' اور 'دوسرے' کے درمیان مساوات کو برقرار رکھا جاسکے۔ ژاک دریدا کے الفاظ میں ''میں دوسرے کی پکار، درخواست، ذمہ داری اور یہاں تک کہ دوسروں کی محبت کا، دوسرے کے دوسرے کو قربان کر کے جواب نہیں دے سکتا۔ 'لاتشکیل' سے یہ اخذ ہوتا ہے کہ مساوات اور انصاف جیسے عوامل جس نظام کے اندر پائے جاتے ہیں، ان میں ان کا حصول ممکن ہی نہیں ہے۔ ایک کو اہمیت دینا دوسرے کو نظرانداز کر کے ہی ممکن ہوسکتا ہے۔ اس پس منظر میں 'لاتشکیل' کے نزدیک ہر عمل اچھا بھی ہوسکتا ہے اور برا بھی ہوسکتا ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مغربی مابعد الطبیعات جس زبان کے نتیجے میں متشکل ہوتی ہے، اس میں ان معاملات کو حل کرنے کی اس سے زیادہ اہلیت ہی نہیں ہے۔ اس بحث سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ 'لاتشکیل' ایک

طرف تو یہودی روایت کو قبول کرتی ہے اور دوسری طرف مسیحی روایت پر جو تنقید کرتی ہے، وہ بھی یہودی روایت سے باہر نہیں ہے۔ دریدا کا مرکزی نکتہ ہی یہودی خدا کے 'مخفی' ہونے کا دفاع کرنا ہے۔

اس بحث کے بعد دریدا کا Differance کا تمام فلسفہ سمجھ میں آنے لگتا ہے۔ معنی ہے بھی اور نہیں بھی۔ وہ موجود بھی ہے اور غیر موجود بھی۔ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ 'خدا' نہیں ہے اور نہ ہی کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ اس نے خدا کو دیکھا ہے۔ 'لاتشکیل' وہ یہودی فلسفہ ہے، جو مغربی فلسفے کی تفکری روایت سے نجات پا کر خود کو بیسویں صدی کے آخری عشروں تک لے آیا ہے۔ اس فلسفے کو قائم کرنے کے لئے دریدا 'تفکر' اور 'کلیت' کی بجائے 'افتراق' کی نمائندگی کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ افتراق انسان اور 'خدا' کے درمیان قائم ہے، جسے 'خدا' خود قائم رکھنا چاہتا ہے۔ اس حوالے سے یہ فلسفہ 'وحدت الوجود' سے زیادہ 'دوئی' کے فلسفے کے قریب ہے، جس میں 'شعور' کا کلی خاتمہ نہیں ہوتا، بلکہ 'شعور' ایک خاص حد تک اس میں کام کرنے پر مجبور ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ دریدا مسیحیت کی برتری کو ختم کر کے یہودیت کی برتری کو قائم کرتا ہے۔ 'لاتشکیل' 'شعور' کی ساخت کو توڑتی ہے، اور دکھاتی ہے کہ 'شعور' اس Differance تک نہیں پہنچ پایا، وجہ اس کی یہ ہوئی کہ وہاں تک پہنچنا ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ مسیحیت اس حد تک اپنا کام سرانجام دے سکتی جو حد یہودیت کے افتراقی فلسفے نے متعین کر دی ہے۔ Differance اس 'افتراق' کا محافظ ہے، 'لاتشکیل' کے تحت اس 'افتراق' کو یہودیوں کے 'خدا' کی خود کو منکشف نہ کرنے کی خواہش کی وجہ سے قائم رکھنا ضروری ہے۔

جرمن روایت میں کانٹ کے برعکس ہیگل ایک ایسا فلسفی ہے جو مسیحیت میں موجود 'تثلیث' کے تصور کو اپنے فلسفہ مذہب میں استعمال کرتا ہے۔ ہیگل کے فلسفے میں مذہب اور خدا کے حوالے سے یہ پہلو (جو ابھی زیرِ بحث آنے والا ہے) بیسویں صدی کے یہودی فلسفیوں کی اکثریت کو قبول نہیں ہے۔ اس پہلو کی وضاحت اور اسکے بعد اس پر ہونے والی تنقید سے یہ واضح ہو جائے گا کہ حقیقت میں 'لاتشکیل' یہودی فلسفے کا فلسفیانہ پیرائے میں اظہار ہے۔ ہیگل انسان یا دنیا سے منسلک کسی بھی پہلو کے مخفی ہونے پر یقین نہیں رکھتا، یہاں تک کے خدا بھی خود کو ظاہر کرتا ہے۔ ہیگل کے فلسفے میں خدا کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اول

وہ تجریدی طور پر موجود ہوتا ہے، لیکن چونکہ انسان اور خدا کے درمیان ایسا رشتہ نہیں ہے کہ خدا خود کو مخفی رکھے، اس لیے حقیقی انسان اور خدا تاریخی طور پر ایک دوسرے میں شامل ہوتے ہیں۔ تجریدی شعور خارجی دنیا سے ارتباط سے قبل موجود ہے، اسی طرح خدا بھی اسی مفہوم میں یعنی تجریدی شکل میں موجود ہوتا ہے۔ ''خدا کا انکشاف اس کے اصل میں ہوتا ہے...... وہ سپرٹ کے طور پر دیا گیا ہے'' (سپرٹ کی مظہریات، ص، ۴۶۱)۔ 'سپرٹ' مختلف شکلوں میں موجود ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک اس کا اخلاقی وجود ہے اخلاقی سے مراد کانٹ کے مفہوم میں تجریدی اخلاقی نہیں، جو مابعد الطبیعات کے 'عملی' پہلو کو باطن میں قائم کرکے اسے عمل میں ظاہر کرتا ہے۔ یہ انسانی سماج میں اخلاقیات کے ٹھوس اظہار سے عبارت ہے۔ ہیگل کے فلسفے میں 'سپرٹ' انتہائی اہم عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔ حقیقت میں ہیگل کے شعور کے فلسفے کو سمجھنا 'سپرٹ' کی حقیقت کو سمجھنا ہے۔ 'سپرٹ' کے ذکر سے یہ سوال ذہن میں پیدا ہوسکتا ہے کہ 'سپرٹ' کوئی نفیس سی چیز ہے، جس نے خود کو دنیاوی آلائشوں سے الگ کرلیا ہے، یا بہتر مفہوم میں یوں کہ 'سپرٹ' نے خود کو دنیا میں شامل ہی نہیں کیا۔ ہیگل اس قسم کی لغویات کو مسترد کرتا ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ 'سپرٹ' کی حیثیت ہمیشہ مثبت ہی ہو۔ 'سپرٹ' صوفیا کے فلسفہ تصوف کی طرح دنیا کو ترک نہیں کرتی، بلکہ دنیا میں شامل ہوکر خود کا شعور حاصل کرتی ہے۔ ہیگل کے الفاظ میں ''مذہب سپرٹ کی تکمیل کا نام ہے، جس میں مختلف لمحات میں، شعور، خود شعوری، تعقل اور سپرٹ اپنی بنیاد کے طور پر واپس لوٹتے ہیں، وہ موجود حقیقت میں سپرٹ کی کلیت کی تشکیل کرتے ہیں'' (ص، ۴۱۳)۔ جس طرح ہیگل کا سبجیکٹ شعور کے مختلف مرحلوں سے گزر کر بلند سطح پر پہنچتا ہے، اس طرح 'سپرٹ' بھی مختلف مرحلے طے کرتی ہے۔ پہلے مرحلے پر سپرٹ تجریدی نوعیت کی ہوتی ہے، دوسرے مرحلے پر 'سپرٹ' ایک طرح کی بیگانگی کا شکار ہوتی ہے، بالکل اس طرح جیسے ہیگل کے 'شعور' کے لیے خارجی دنیا یا ثقافت بیگانہ ہوتی ہے۔ تیسرا مرحلہ جب 'سپرٹ' خود کا شعور حاصل کرتی ہے۔ اس طرح پہلے دو مرحلے تیسرے مرحلے میں شامل ہوجاتے ہیں۔ مختلف مرحلے خود بخود یکجا نہیں ہوتے، بلکہ انھیں تفکر کے ذریعے یکجا کیا جاتا ہے۔ 'سپرٹ' کو خود کا شعور ہونے سے مراد یہ ہے کہ 'خدا' اس میں ظاہر ہوجاتا ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جس کو کانٹ اور دریدا وغیرہ تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہیں۔ کانٹ کی مابعد الطبیعات پر تنقید اور

دریدا کی ڈی کنسٹرکشن اس موقف پر قائم ہے کہ خدا کو جانا نہیں جا سکتا یا خدا ایک قسم کا 'حاسد' خدا ہے، جو خود کو منکشف نہیں کرتا۔

اس اہم مسئلے کو مزید گہرائی میں دیکھتے ہیں۔ 'سپرٹ' خارجی دنیا میں دی ہوئی ہوتی ہے، 'شعور' معروض سے ارتباط کے بعد خود کو بلند سطح پر لے جاتا ہے۔ ہیگل کا کہنا یہ ہے کہ ''مذہب سے مراد مطلق سپرٹ کو خود کا شعور ہونا ہے۔'' ہیگل کے فلسفے میں خدا خود کو منکشف کرتا ہے۔ ہیگل کا یہ نکتہ اہم ہے کہ ''خدا کو صرف خالص تفکری علم سے پایا جا سکتا ہے ...... اور تفکری علم الہامی مذہب کا علم ہے'' (ایضاً، ص ۴۶۱)۔ عملی اظہار میں 'سپرٹ' خود کا شعور حاصل کرتی ہے۔ اسی طرح تفکری علم سے مراد کسی طرح کا تجریدی علم نہیں ہے، جو کوئی شخص اپنے ذہن سے ڈھونڈ نکالتا ہے۔ 'سپرٹ' کلیت کے تمام مراحل زمان میں ہی طے کرتی ہے۔ اس طرح دو نکات ذہن میں رہنے ضروری ہیں: ایک تو 'سپرٹ' کا مکمل (Whole) ہونا، دوسرا اس کا حقیقی (Actual) ہونا۔ ہیگلیائی مفہوم میں تفکر سے بھی جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ حقیقت میں 'جوہر' کا علم ہوتا ہے۔ وہ ان مختلف لمحات کا علم ہوتا ہے جو مختلف ادراکات میں 'شعور' کے ذریعے یکجا کیے جاتے ہیں۔ شعور میں یکجا کیے جانے سے یہ مراد حقیقی علم سے ہے۔ اس طرح ''مطلق سپرٹ''، حقیقی عمل کا نتیجہ ہے۔ ''مطلق سپرٹ'' ایک جوہر ہے جو حقیقی شکل اختیار کرتا ہے۔ ایک طرف تو وہ خود میں موجود ہوتا ہے اور دوسری طرف وہ خارجی دنیا میں بھی موجود ہوتا ہے۔ ہیگل جب یہ کہتا ہے کہ ''مطلق سپرٹ مخفی طور پر خود کو شعور کی شکل عطا کرتی ہے'' (ص، ۴۵۸) تو اس سے ہیگل کی مراد یہ ہے کہ حسی ادراک سے حاصل شدہ مواد میں 'سپرٹ' پہلے ہی سے موجود ہوتی ہے۔ جب ہم ''دیکھنے، سننے اور محسوس'' کرنے کے عمل سے گزرتے ہیں، تو اس سارے عمل میں 'سپرٹ' پہلے ہی سے خارجی دنیا میں موجود ہے۔ 'سپرٹ' دنیاوی معروضات میں داخل ہو چکی ہوتی ہے۔ اگر 'سپرٹ' پہلے ہی سے اس میں موجود ہوتی ہے، تو دنیاوی سچائی روحانی نوعیت کی ہوتی ہے، مگر 'سپرٹ' معروضی دنیا میں انسانی شعور کے ذریعے تشکیل پا کر خود کو ترقی دیتی ہے۔ ہیگلیائی مفہوم میں معروضی دنیا سے حاصل کیا گیا شعور حقیقی دنیا کا شعور ہے۔ یہ شعور مجرد صوفیانہ طریقے کی نفی کرتا ہے، جس کے مطابق صوفی اپنے ذہن کے اندر سے کہیں خدا کو تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس طرح ہیگل اور کانٹ میں یہ

مماثلت قائم ہوتی ہے کہ قبل تجربی حیثیت میں سبجیکٹ کے ساتھ یہ احساس بلاشبہ رہتا ہے، کہ وہ ''خیال کرسکتا ہے'' مگر یہ خیال معروض سے عاری ہونے کی وجہ سے صرف کوئی معنی حاصل نہیں کرسکتا۔ معنی کا واویلا کرنا الگ بات ہے، حقیقی سطح پر اس کی حیثیت 'التباس' سے زیادہ نہیں ہوتی۔ یہ التباس خارجی تجربے سے ہی دور کیا جاسکتا ہے۔ ہیگل کے مفہوم میں خدا کا تصور انسان کے شعور کی لازمیت ہے جو خارجی دنیا سے حاصل کیے گئے تجربے سے تشکیل پاتا ہے۔ خدا کا تصور باہر سے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ جہاں تک مذہب کا تعلق ہے تو اس کے الہامی ہونے پر ہیگل کو کوئی شک نہیں ہے۔ اگر ہیگل مذہب کے الہامی ہونے کو تسلیم نہ کرے تو ہیگل کا 'سپرٹ' کا فلسفہ مشکلات سے دوچار ہوجاتا ہے۔ اس لیے ''مطلق مذہب الہامی مذہب ہوتا ہے کیونکہ اس میں خدا خود کو منکشف کرتا ہے'' (ص، ۵۸۶)۔ انکشاف کا یہ عمل مسیح کی زندگی کو 'نئے عہدنامے' کی پہلی چار انجیلوں میں زیادہ واشگاف الفاظ میں بیان کرتا ہے۔ مسیح کا دنیا میں آنا حقیقت میں خدا کی روح کا دنیا میں آنا ہے۔ اس لیے مسیحیت کے مفہوم میں خدا کا خود کو منکشف کرنے کا عمل صرف الہامی مذہب ہی میں ممکن ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ہیگل صرف اور صرف مسیحیت کو ہی الہامی مذہب سمجھتا ہے۔

جب انسان خدا کو اپنی حسیات کی بنیاد پر جانتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ 'سپرٹ' حسیات میں مجتمع ہوگئی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جاسکتا کہ خدا محدود ہے۔ انسان کا حسیات میں اس کو جاننے کا مطلب 'لامحدود' کو 'محدود' میں جاننا ہے۔ یہ عمل صرف انسان اور خدا کے درمیان ہی واقع نہیں ہوتا، بلکہ خدا بھی خود کو اسی عمل کے ذریعے ہی جانتا ہے۔ ہیگل 'سپرٹ کی مظہریات' کے آخری باب میں مسیح کی 'نئے عہدنامے' میں پیش کی گئی تصویر کو کلی طور پر قبول کرلیتا ہے۔ ہیگل کے نزدیک 'مطلق سپرٹ' کی زمان میں موت لازمی ہے (ص، ۵۸۶)۔ اسی صورت ہی انسانوں کے لیے کچھ حاصل کرنے کا جواز باقی رہ جاتا ہے۔ ''اگر مسیح کی موت نہ ہوتی، تو روح القدس متقی لوگوں تک نہیں آسکتی تھی'' (ص، ۵۸۶)۔ ہیگل کے فلسفے کے مذہبی پہلو مسیحیت کی نمائندگی کرتے ہیں، جن سے ہم ان نتائج پر پہنچتے ہیں کہ ہیگل یا مسیحیت کا خدا کوئی روپوش ہستی نہیں ہے، بلکہ وہ خود کو ظاہر کرتا ہے، وہ لوگوں کے درمیان موجود رہا، اور ہیگل کے فلسفے کا یہ پہلو بلاشبہ ہمیں مسیحیت کے ان پہلوؤں کو قبول کرنے کا درس دیتا ہے

جس کو یہودی فلسفی یا خود کو ملحد کہلوانے والے فلسفی قبول کرنے کو تیار نہیں ہیں۔ ہیگل کا فلسفہ ایک مکمل نظام ہے، اس لیے اسے ایک نظام کے طور پر ہی سمجھنا صحیح ہوگا۔ ہیگلیائی فلسفے کے کسی ایک حصے کو کل نظام سے الگ کر کے پیش کرنا نا مناسب ہے، تاہم اس کے باوجود ہیگل کے فلسفے سے مختلف نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ ہیگلیائی فلسفے پر مادیت اور خیال پرستانہ جہات سے تنقید ہوئی۔ الحاد اور ایمان دونوں جہتوں کو ہیگل کے فلسفے کے اندر دیکھا گیا۔ مثال کے طور پر نٹشے کا غیر عقلی فلسفہ الحاد کی نمائندگی کرتا ہے اور واضح طور پر اینٹی ہیگلیائی ہے۔ نٹشے کے نزدیک ہیگلیائی جدلیات مسیحیت کی ہی ایک شکل ہے۔ کیر کے گارڈ مسیحیت کا پیروکار ہے، اس کی ہیگلیائی فلسفے پر تنقید ہیگل کو ملحد ثابت کرتی ہے۔ کیر کے گارڈ کے نزدیک ہیگل نے اپنے فلسفے میں ''خدا اور انسان کے درمیان معیاری افتراق کو وحدت الوجود کے تحت ختم کر دیا ہے'' (Sickness unto Death, 192)۔ مسیحیت میں خدا اور انسان کا سوال تفکر کے برعکس عمل سے طے پاتا ہے، اس طرح کیر کے گارڈ، کانٹ کی 'عملی تنقید' کے قریب چلا جاتا ہے۔ کیر کے گارڈ ہیگلیائی فلسفے کو مسیحیت کے برعکس سقراط کے فلسفے کا تسلسل سمجھتا ہے۔ نٹشے ایک لمحے کے لیے بھی اس سوال کو شک کی نگاہ سے دیکھنے کے لئے تیار نہیں ہے کہ ہیگلیائی جدلیات مسیحیت سے الگ کچھ اور چیز ہے۔ جہاں کیر کے گارڈ اس امر کو تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہے کہ مسیحی خدا کو تفکر سے پایا جا سکتا ہے، وہاں نٹشے اپنے غیر عقلی موقف پر قائم ہے کہ مسیحی خدا دنیا میں رونما ہوا، لیکن انسان نے اس کو موت کی نیند سلا دیا۔ ہیگل کے نزدیک خدا اور انسان، مذہب اور فلسفے میں مصالحت قائم ہوتی ہے۔ نٹشے کے نزدیک مصالحت کا لمحہ کسی طرح کی خوشی پر منتج نہیں ہوا، جیسا کہ ہیگلیائی جدلیات میں آقا اور غلام کے مابین مصالحت کا عمل طے پاتا ہے، بلکہ 'ناراض' انسان نے خدا کو مار دیا، اسکی وجہ یہ ہے کہ انسان خود کو 'فاعل' بنانا چاہتا ہے۔ وہ مسیحی خدا سے نجات پانا چاہتا ہے۔ ''روح محض صرف حماقتِ محض ہے (اینٹی مسیح، مرتب رچرڈ سکیچیٹ، ص، ۳۲۸)۔ جہاں تک مسیحیت کا تعلق ہے تو اس میں ''نہ ہی اخلاقیات نہ ہی مذہب کے کسی پہلو کا حقیقت سے کوئی تعلق ہے۔ یہ انسانیت پر ایک غیر اخلاقی دھبہ ہے'' (ایضاً، ۳۳۳۔ ۳۲۸)۔ تاہم نٹشے کا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ وہ صرف مسیحیت کو مسترد کرنا چاہتا ہے۔ وہ ''نئے عہد نامے'' کے مسیح کے مصلوب ہونے والے واقعے پر اپنے فلسفے کی بنیاد رکھتا

ہے۔ مسیحیت کا خدا مصلوب ہوا، کیونکہ وہ کمزور تھا۔ اس کی موت کے ساتھ ہی وہ تمام اقدار بھی دفن ہو جانی ضروری ہیں، جن کا وہ خالق ہے۔ وہ انسانوں کی رہنمائی نہیں کر سکتا، لہذا اب ایک 'سپرمین' کی ضرورت ہے۔ مسیحیت نے ''سپرمین کے خلاف خونی جنگ کا آغاز کر دیا ہے، کیونکہ اس نے ان تمام جبلتوں پر پابندی عائد کر رکھی ہے جو سپرمین کی تخلیق میں معاون ہو سکتی ہیں'' (ایضاً ص، ۳۲۳۔ ۳۲۲)۔ نٹشے اس امر کا انکار نہیں کرتا کہ مسیحیت میں طاقت کے حصول اور اس کے استعمال جیسے عوامل موجود ہیں، لیکن نٹشے کا مسئلہ اس طاقت کا اندھا استعمال ہے۔ نٹشے کسی بھی قسم کی کوئی پابندی نہیں چاہتا، وہ فردیت کی افزائش کے ہر امکان اور غیر امکان کو ذہن میں رکھتا ہے۔ نٹشے کا اصل مسئلہ اس اخلاقیات کا شیرازہ بکھیرنا ہے، جو مسیحیت نے متعارف کرائی ہے۔ اگر گہرائی میں دیکھیں تو نٹشے کا فلسفہ مسیحیت ہی کی ارتقاء شدہ شکل ہے۔ جہاں تک اقدار کا تعلق ہے، تو نٹشے کا ایک ناصح کے طور پر مخاطب ہونا بجائے خود ایک مسیحی قدر ہے۔ نٹشے اس اعتبار سے کٹر مسیحی ہے کہ جس طرح مسیحیت میں اقدار متعارف کرائی گئیں، اسی طرح نٹشے بھی اقدار کو متعارف کراتا ہے۔ نٹشے کی کتاب ''خیر و شر سے ماوراء'' وغیرہ سے یہ تاثر ابھرتا ہے کہ شاید نٹشے ہر قدر کو مٹا دینا چاہتا ہے، وہ کسی اصول کو قبول کرنے کو تیار نہیں ہے، لیکن ایسا صرف نٹشے کے مسیحیت سے متعلق رویے میں ہی دیکھا جا سکتا ہے، جونہی نٹشے کی کتاب ''طاقت کا ارادہ'' کا مطالعہ شروع کیا جائے تو نٹشے مسیح اور موسیٰ ہی کی طرح مخاطب ہوتا ہے۔ نٹشے ہمہ جہت انسان کی تخلیق کی خواہش رکھتا ہے۔ ایک نظام کو تبدیل کئے بغیر دوسرے نظام کی خواہش کو پورا کیا جا سکتا ہے۔ موضوعی فلسفوں کا المیہ یہ ہے کہ ان میں اقدار کی تخلیق کو چند لوگوں سے وابستہ کر دیا جاتا ہے۔ طاقت کا استعمال تضادات کی تحلیل کی بجائے افزائش کے بیشتر پہلوؤں کو دبا دیتا ہے۔ نٹشے کا فلسفہ حقیقت میں پادریوں کی کی گئی مسیحی تشریحات پر ردِعمل ہے، لیکن ردِعمل کا یہ انداز فلسفیانہ نہیں بلکہ مسیحیت سے تحریک پاتا ہے۔ نٹشے کی کم و بیش تمام کتابوں میں مسیحیت کو نشانہ بنایا گیا ہے۔ اگر نٹشے پر مسیحیت کا گہرا اثر نہ ہوتا تو شاید نٹشے مسیحیت پر اس حد تک وقت صَرف نہ کرتا، چونکہ اس کی رگ و پے میں مسیحیت سرایت کر چکی تھی، اس لئے وہ ساری عمر مسیحیت سے نبرد آزما رہا۔ جہاں تک نٹشے کے سپرمین کا تعلق ہے تو اسے بھی مسیحی دائرے سے خارج کر کے دیکھنا درست نہیں ہے۔

نٹشے کا ہیگل کے فلسفے کے بارے میں یہ خیال کہ اس فلسفے کی جڑیں مسیحی اخلاقیات میں پیوست ہیں، توجہ طلب ہے۔ مسیحی اخلاقیات کا سب سے بنیادی پہلو تکالیف کی تحلیل ہے۔ یہی کچھ ہم نے خدا کے خود کو مسیح میں ظاہر کرنے کے عمل میں دیکھا ہے۔ خدا کی روح مسیح میں داخل ہوئی، مسیح کو مصلوب کردیا گیا، مسیحیت میں مسیح کا مصلوب ہونا انسانی تکالیف کے ازالے کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ آسان الفاظ میں یوں کہ مسیح نے لوگوں کی تکالیف کو خود کو صلیب پر چڑھا کر رفع کیا، یا یوں کہیں کہ سماج میں جو تضادات پیدا ہوئے، ان کی تحلیل ہوگئی۔ جہاں تک مسیحی خدا کا سوال ہے تو اس کی 'روح' چونکہ دنیا میں موجود ہے اس لیے اس کو 'تفکر' سے پایا جاسکتا ہے۔ ان نکات کی بحث کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہیگلیائی جدلیات کا وہ پہلو جو 'مطلق' سے جڑا ہوا ہے، اسے ہیگلیائی جدلیات میں اہمیت حاصل ہے، اس پہلو کو بعد کے فلسفوں میں 'مطلق' کے خاتمے سے وابستہ کردیا گیا۔ ادعائیت کا تمام فلسفہ جو اعلیٰ یا دائمی مسیحی اقدار سے منسلک رہا، اس کا خاتمہ ضروری سمجھ لیا گیا۔ روشن خیالی کے نقاد بالخصوص نٹشے وغیرہ جب مسیحیت پر یلغار کرتے ہیں تو ہیگلیائی جدلیات کو وہ مسیحی عوامل کی نمائندگی کی بناء پر مسیحیت ہی کا تسلسل سمجھتے ہیں، جن میں اقدار کی حمیت یا پھر طریقۂ کار کے اعتبار سے حمیت کے تصور کو ضرب لگتی ہے۔ 'عدمیت' اسی بناء پر 'مطلق' اقدار کا خاتمہ کرتی ہے۔ جو فلسفی موضوعیت کے نمائندگی کرتے ہیں، ان میں خارجی ارتقائی عمل کو نظر انداز کرنا اور اس کے بعد عدمیت (Nihilism) کے سوال کو اٹھانا حقیقت میں ان کے فلسفے کا تضاد ہے۔ تناظراتی اعتبار سے ارتقاء کا تمام فلسفہ اقدار کی شکست وریخت کے حوالے سے ایک طرح کی ادعائیت ہی ہے۔ وہ فلسفی جو حقیقی سماجی ارتقاء کے منکر رہے ہیں اور تضادات کی تحلیل کو محض تفکر میں ضروری سمجھتے ہیں، یا معروضی عمل کا انکار کرکے 'عظیم افراد' کے منتظر رہتے ہیں اور انھی سے تمام اقدار کو منسلک کرتے ہیں، ان کے فلسفوں میں اقدار کے اعلیٰ ہونے کا ایک حتمی تصور موجود ہے، جو حقیقی دنیا کی بجائے ایک طرح کی پُر اسرار دنیا سے متشکل ہوتا ہے۔ پُر اسرار دنیا سے مراد وہ دنیا نہیں جو مارکسی مفہوم میں 'جوہر' سے 'مظہر' میں رونما ہوتی ہے۔ 'جوہر' کے حوالے سے اس عمل کو 'مظہر' میں ہم کئی بار دیکھ چکے ہیں۔ یہاں اس پُر اسرایت کا ذکر ہے جو مذہب یا خیالی فلسفوں سے وابستہ ہے، جس کا ایک پہلو تو یہ ہے کہ 'پُر اسرایت' کا انکشاف ممکن نہیں ہے، جبکہ دوسرے پہلو کے

مطابق ذہن کے ذریعے اسے منکشف کرنے کا واحد وسیلہ سمجھا جاتا ہے۔ ماورائیت سے عطا کی گئیں 'اعلیٰ اقدار' جو استقلال کا درجہ اختیار کر جاتی ہیں، سماجی عمل کی راہ میں حائل رہتی ہیں، ارتقائی فلسفوں میں یہ اقدار شکست و ریخت کا شکار ہو جاتی ہیں۔ 'غیر عقلی فلسفوں' میں عدمیت سے مراد یک طرفہ شعوری و جمالیاتی عدمیت ہے، جو خود سے باہر فطرت کو تکریم کی نظر سے دیکھنے کی بجائے اس کے استحصال پر یقین رکھتی ہے۔ استحصال کو ہی افزائش کا بہترین طریقہ قرار دیتی ہے۔

روشن خیالی سمیت مسیحیت پر کاری ضرب لگانے والے فلسفیوں میں سب سے نمایاں نام نٹشے کا ہے۔ نٹشے کا غیر عقلیت کا فلسفہ جرمن فلسفی کانٹ کے فلسفے کا تسلسل ہے۔ کانٹ 'شے فی الذات' کو پانے کے حوالے سے عقل کی حدود مقرر کرتا ہے، مگر تفکری سطح پر کانٹ کی قائم کی گئی عقل کی تحدید عملی سطح پر عقل کی بالادستی کو قائم کرتی ہے۔ اس اعتبار سے کانٹ انسانی بنیادوں پر ایک بھرپور اخلاقی فلسفی کے طور پر سامنے آتا ہے۔ کانٹ کا فلسفہ علم اس حوالے سے بھی قابلِ احترام ہے کہ کانٹ کا عقل کی تحدید قائم کرنا معروضی سچ کو تفکری کے برعکس معروضیت ہی میں تلاش کرنے کا راستہ ہموار کرتا ہے۔ نٹشے اس حقیقت کا اعتراف کرتا ہے کہ عقل جس سچائی کو پانا چاہتی ہے وہ سچ موجود ہی نہیں ہے، اس طرح 'شے فی الذات' کا سوال ایک مختلف شکل میں سامنے آتا ہے۔ نٹشے کے نزدیک اصل سوال تشریحات کا ہے، جس کے مطابق تشریح حتمی نہیں ہوسکتی، تفہیم کے حوالے سے ہر نیا زاویہ نئی تشریح سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا۔ المیہ یہ ہے کہ نٹشے بنیادی طور پر ایک ہم جنس پرست اور ذہنی مریض تھا۔ اس کے فلسفے سے مربوط سوچ اخذ کرنے کی کوشش کرنا ایک عملِ بیکار ہے۔

نٹشے مسیحیت سمیت ان تمام نظریات کو، جو سچائی کے انکشاف یا پھر ترقی کے تصور، نجات و بقا اور خوشحالی کے لیے سائنس پر انحصار کرنے کا درس دیتے ہیں، مسترد کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس نٹشے 'عقل' کے برعکس غیر عقلی فلسفے کو بنیاد بناتا ہے، جو مابعد جدیدیت کے مفہوم میں 'عقل' کا 'دوسرا' ہے۔ نٹشے کا مسیحیت کو مسترد کرنا خارجی واقعات کے ظہور و ارتقاء کے حقیقی عوامل کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ نٹشے کے پاس سماجی سطح پر طبقات کے تنازعات اور اسکے بعد بنیادی تبدیلی کے برپا ہونے کے بارے میں کوئی توضیح نہیں ہے۔ نٹشے اپنی بند ذات میں گم ایک نفسیاتی

مریض ہے، جو انفرادیت میں کچھ اس انداز میں ڈوبتا ہے کہ معروضیت کو قطعی نظر انداز کر دیتا ہے۔ یہ درست ہے کہ نٹشے کا فلسفہ بیسویں صدی میں ہائیڈیگر کے فلسفے میں پروان چڑھا۔ ہائیڈیگر کے فاشزم سے اب سارے ہی واقف ہیں۔ نٹشے کا مسئلہ سپر مین کی تلاش تھی۔ وہ سپر مین کوئی انسان بھی ہوسکتا ہے اور کسی تہذیب کو بھی کہا جاسکتا ہے۔ ہائیڈیگر کے ہاں سپر مین کا تصور تہذیب سے وابستہ ہے۔ نٹشے رومانوی انداز میں تفکر کو چیلنج کرتا ہے، ہائیڈیگر فلسفیانہ بنیادوں پر ''وجود'' کے سوال کو کچھ اس طرح اٹھاتا ہے کہ سبجیکٹ اور معروض کے فرق کو یکسر نظر انداز کر کے تفکر سے کنارا کشی اختیار کر لیتا ہے۔ نٹشے کی مذہب اور عقلی فلسفوں پر تنقید جمالیاتی نقطہء نظر سے ہے، نٹشے کے فلسفے کو بلاشبہ سیاست میں اپنا لیا گیا، جس سے فاشزم پروان چڑھا۔ مغربی مذہبی وسیاسی غنڈوں کو نٹشے کے فلسفے کی اشاعت سے یہ مقصد ضرور حاصل ہوا کہ انھیں بربریت کا جواز مل گیا۔ نٹشے کے نزدیک دنیا میں صرف طاقت کا کھیل کارفرما ہے، یہ حقیقت ہی انسانی تاریخ، سوچ اور سرگرمی کا سب سے بنیادی درس ہے۔ نٹشے افتراق اور نسبتوں کا قائل ہے، لیکن یہ افتراق ایک کے خاتمے پر منتج ہوتا ہے، اگر افتراق حتمی رہے تو طاقت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ زبان کو بنیاد بنانے والوں کی اس حوالے سے بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ طاقت کے سوال کو نظر انداز کرتے ہیں۔ نٹشے کے مطابق طاقت کا عمل افتراق کے خاتمے پر منتج ہوتا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیں کہ مزاحمت کے عناصر ہر انسان میں موجود ہیں، تو 'فلسفہ طاقت' کے مطابق مزاحمت کا سوال افتراق کا خاتمہ ہے۔ اس نکتے پر دریدا محض نظریاتی سطح پر تو کارآمد رہتا ہے مگر عملی سطح پر ایک بے کار لاش سے زیادہ کچھ نہیں۔ خواہش کا افتراق ان کی انفرادیت کا بنیادی جز ہے۔ ''ایک معنی اسی وقت ظاہر ہوتا ہے جب طاقت اسے کھود نکالتی ہے۔ ٹکراؤ، تصادم کی نوعیت بے ہنگم ہے، موافقت نام کی کوئی چیز ہی نہیں ہے۔'' نٹشے کے مطابق ''طاقت کے ارادے'' کا مطلب یہ ہوا کہ انسانی تصورات اعتقادات اور اقدار صرف اسی صورت اُبھر سکتی ہیں جب متبادل امکانات کو کچل دیتی ہیں۔ کچلی ہوئی خواہش ظاہر ہونے کے بعد کیسی ہوگی یہ اندازہ نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا ہر طرح کا علم اور سچائی فاتح خواہشات کے مظاہر ہیں۔

نٹشے مسیحیت کو مختلف تناظر میں دیکھتا ہے، جو باقی عوامل کو محض اپنی غلامانہ اخلاقیات کی وجہ

سے مسلسل کچلتی رہتی ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ نٹشے چاہتا ہے کہ ُطاقت کا کھیل' بہتر ہے۔
اب سوال یہ ہے کہ یا تو طاقت کے کھیل کو ایک خارجی سچائی سمجھ کر قبول کرلیا جائے اور مسترد نہ کیا جائے یا پھر اس طاقت کے کھیل کو سماج اور سیاسی سطح پر عمل آرا دیکھ کر کسی ایسے فلسفے کو وضع کرنے کی کوشش کی جائے جس سے طاقت کا نظام دھرم بھرم ہو جائے۔اگر طاقت کے نظام کا شیرازہ بکھیرنا ہے تو اس کے لئے کسی مختلف فلسفے کی ضرورت ہے، ممکن ہے کہ کوئی ایسا فلسفہ موجود نہ ہو، مگر اس کے باوجود کوئی ایسا فلسفہ ممکن ہے جس میں لوگوں کو کم از کم طاقت کے استعمال کے مواقع میسر آئیں۔نٹشے ہر سماج کو یکساں دیکھتا ہے۔نٹشے یہ تاثر کہیں نہیں دیتا کہ وہ طاقت کے کھیل کی حوصلہ شکنی کرنا چاہتا ہے۔اگر ایسا ہوتا تو جو جمالیاتی نظریہ اس نے پیش کیا تھا اس کی بنیاد پر سیاست میں جمالیات کو اپنانے کی وجہ سے ہٹلر متخالف نظریات رکھنے والوں کو تہ و تیغ نہ کرنے لگتا، کیا یہ وہی سوچ نہیں ہے جو قرونِ وسطیٰ کے پادریوں کی ہے کہ تمام دیگر مذاہب کو صفحہ ہستی سے مٹا دیا جائے؟ فاشسٹ فلسفے فاشزم سے تحریک پاتے ہیں اور فاشزم ہی کو پروان چڑھاتے ہیں۔نٹشے کی مسیحیت کی اس تشریح کو یہودی فلسفی قبول نہیں کرتے کہ مسیحیت میں دہشت کے عوامل نہیں پائے جاتے۔اڈورنو اور ہورکہیمر اپنی کتاب ''روشن خیالی کی جدلیات'' میں مسیحیوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ ''مسیحیت کو جہاں روحانیت درکار ہے وہاں پر بھی یہ طاقت کا دامن نہیں چھوڑتی ...... مسیحی مافوق الفطرت ایک جادوئی رسم کی طرح فطری مذہب بن گیا ہے، یہ بغیر ایمان کے ایمان رکھتے ہیں۔ان کو اپنے علم کی صداقت کے بارے میں پختہ یقین ہے'' (ص، ۱۴۷۔ ۱۴۶)۔آسان الفاظ میں یوں کہیں کہ مسیحیوں کو ملاؤں کے برعکس فلسفہ کبھی گمراہ نہیں کر پایا۔انھوں نے مسیحیت کو فلسفیانہ بنیادوں پر نظریا لیا ہے، اب مسیحیت رسم و اخلاقیات کے برعکس ایک مضبوط شناخت کے طور پر ان کے باطن کا حصہ بن گئی ہے۔ان کے لئے اب صرف ایمان لانا باقی ہے، اعمال کی بناء پر گرفت کا سوال ان کے لیے کوئی معنی نہیں رکھتا۔ایمان کے نقطہ نظر سے دیکھیں تو وہ آج بھی اتنے ہی مسیحی ہیں جتنے فلسفیانہ قضایا کی تفہیم سے قبل تھے۔ان کی شناخت ان کی رسوم میں نہیں۔وہ چرچ جائیں یا نہ جائیں، مگر اسکے باوجود وہ جانتے ہیں کہ وہ مسیحی ہیں۔
ہورک ہیمر اور اڈورنو روشن خیالی پروجیکٹ ہی کو ایک بار پھر بیسویں صدی کے تناظر میں

سخت تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ ان کے نظریات کا محرک بیسویں صدی کی نازی بربریت ہے جسے وہ روشن خیالی پروجیکٹ کے ساتھ منسلک کر کے دیکھتے ہیں۔ اڈورنو اور ہورکہیمر کے خیال میں ''روشن خیال پروجیکٹ کلیت پسندانہ ہے'' اڈورنو اور ہورکہیمر کی کتاب ''روشن خیالی کی جدلیات'' مابعد جدیدیت کی بحث کے حوالے سے بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کتاب کو نظر انداز کرنا مابعد جدیدیت کی بحث کو اس کے حقیقی تناظر سے محروم کرنے کے مترادف ہے۔ یہ کتاب ۱۹۴۷ء میں اس وقت شائع ہوئی جب یہودیوں کے قتلِ عام کا واقع رونما ہو چکا تھا۔ اس کتاب کا ہدف فاشزم اور کہیں کہیں پر مسیحی دہشت بھی ہے، لیکن چونکہ دونوں مصنفین تصور 'مطلق' کو ظلم و جبر سے تعبیر کرتے ہیں، اس لیے ان کی زیادہ تر توجہ 'تفکری فلسفے' کے تنقیدی جائزے پر ہی مرکوز رہتی ہے۔ میں مابعد جدیدیت کی بحث میں اس کتاب کی اہمیت کے پیش نظر اس کے اہم حصوں کا تنقیدی جائزہ یہاں ضروری خیال کرتا ہوں۔ ''روشن خیال کی جدلیات'' دراصل ان عوامل کی تلاش میں ہے جو ''ہولوکاسٹ'' کی نظری بنیادوں میں شامل ہیں۔ کتاب کے پہلے باب میں روشن خیالی کو اساطیر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس طرح دونوں کے مابین بنیادی امتیازات کا انکار کیا گیا ہے۔ چوتھا باب مغربی بورژوا ثقافت پر انتہائی زوردار تنقید ہے، جبکہ پانچویں باب میں ''روشن خیالی کی حدود'' پر بحث کی گئی ہے۔ مصنفین پہلے باب میں لکھتے ہیں کہ ''روشن خیالی کی اساطیری دہشت اساطیر کی ہیبت ناکی سے ابھرتی ہے'' (ص، ۲۲)۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اڈورنو اور ہورکہیمر روشن خیالی اور متھ میں کوئی بنیادی فرق نہیں سمجھتے۔ یہ اہم نکتہ ذہن نشین رہے کہ یہ خیال دراصل نٹشے سے مستعار ہے۔ اس طرح ہم دیکھیں گے کہ روشن خیالی کے نقادوں کی تنقید نٹشے کے طاقت کے فلسفے سے ابھرتی ہے۔ روشن خیالی کے بارے میں یہاں یہ بھی واضح کرتا چلوں کہ جس طرح مذاہب عالم ارتقائی نقطہ نظر سے سماجی، اخلاقی اور سیاسی حوالوں سے اہم کردار ادا کرتے رہے ہیں، اسی طرح روشن خیالی پروجیکٹ کے کردار کو فوراً مسترد کرنا صحیح نہیں ہے، گو کہ یہ نکتہ اڈورنو اور ہورکہیمر کے دماغ میں جگہ نہیں پاتا، لیکن اس کے باوجود یہ ایک سچائی ہے کہ موجودہ سماج کو اس جگہ پر لانے میں روشن خیالی کی منطق کارفرما رہی ہے۔ یہ درست ہے کہ روشن خیالی فلسفے میں سبجیکٹ کا کردار فیصلہ کن رہا ہے، جو فطرت اور معاشرے پر موضوعی قوانین کا نفاذ کرنا چاہتا تھا، جس سے یہ تاثر ابھرتا

ہے کہ موضوعیت کا اس حد تک استعمال فطرت کو اس کی جداگانہ حیثیت کے برعکس انسانی سبجیکٹ کے بنائے ہوئے عقلی اصولوں کا تابع کر دیتا ہے۔ عقل کے بے دریغ استعمال پر دو مختلف نقطہ ہائے نظر سے تنقید ہوئی ہے: پہلی تنقید جو شعوری فلسفے کے حصار میں رہتے ہوئے شعوری فلسفے کو اس کے بے دریغ استعمال سے روکتی ہے۔ یہ تنقید بلاشبہ مادی جدلیات کے بانیوں کی جانب سے ہوئی۔ دوسری تنقید جس کا آغاز نطشے کی فاشسٹ آئیڈیالوجی سے ہوا، جسے جمالیاتی بنیادوں پر شعوری فلسفے کا کلی استرداد مطلوب ہے۔ یہی وہ تحریک ہے جس سے فاشسٹ فلسفوں کا ظہور ہوا، اور جمالیاتی اصولوں کو سیاسیات میں اپنا لیا گیا۔ غیر عقلی اور مادی فلسفے کے مطابق روشن خیالی پروجیکٹ کی نمایاں خصوصیت ایک ایسا عقلی نظام ہے، جو جدلیاتی کے برعکس تحلیلی اصولوں کو بروئے کار لاتا ہے۔ روشن خیالی پر جو تنقید نطشے سے شروع ہوتی ہے اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ موضوعی عقل کا اصولوں کی تشکیل کرنے کا مقصد طاقت کا حصول ہے۔ اس طرح عقلیت اصول بناتی ہے، جبکہ جمالیات ان اصولوں کو توڑتی ہے۔ عقلیت منظم کرنے کا نام ہے جبکہ جمالیات کو سیاست میں رائج کرنے سے صرف انتشار و دہشت ہی پروان چڑھ سکتی ہے۔ بین السطور میں دیکھیں تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ نطشے کی شعوری فلسفوں پر جمالیاتی تنقید کو اڈورنو اور ہور کہیمر اپنی کتاب ''روشن خیالی کی جدلیات'' میں مادیت کی آمیزش سے تشکیل دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اڈورنو اور ہور کہیمر کے پیشِ نظر یہود دشمنی کا پہلو بھی انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ مصنفین کے خیال میں جب سبجیکٹ اور معروض کا تعلق موضوعی بنیاد پر یک طرفہ ہو جائے تو فطرت کی معروضیت ایک مذاق بن جاتی ہے۔ ''روشن خیالی کا اشیا کے ساتھ ایسا تعلق ہے جیسا کہ کسی ڈکٹیٹر کا انسانوں کے ساتھ ہوتا ہے'' (روشن خیالی کی جدلیات، ص ۶)۔ جب انسانی سبجیکٹ فطرت کی معروضیت اس کی اپنی حرکت میں نہیں دیکھتا، تو حقیقت میں وہ اس کا استحصال کرتا ہے، یہی اصول 'روشن خیالی' میں پنہاں ہے جو اس سطح پر پہنچ چکا ہے کہ ایک ڈکٹیٹر دوسرے لوگوں کا قتلِ عام کرنے لگا ہے۔ مارکس کی تقلید میں اڈورنو و ہور کہیمر یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ''جب فطرت کو موضوعیت کے تابع کر دیا جاتا ہے تو موضوعی فکر میں فطری اوصاف کے نہ ہونے سے سبجیکٹ کی تشکیل تجریدی ہوتی ہے'' (ایضاً، ص ۶)۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس سبجیکٹ کی اس طرح موضوعی تشکیل ہو وہ بلاآخر فاشزم کا ارتکاب کرنے

لگتا ہے، تو کیا حقیقی تجریدی سبجیکٹ فاشسٹ ہوتا ہے؟ اتنی جلدی میں تجریدی سبجیکٹ کو فاشسٹ کہنا درست نہیں ہے۔ اڈورنو و ہورکہیمر یہودی پسِ منظر کی وجہ سے یہودیوں کو نظریاتی بنیادوں پر تحفظ فراہم کررہے ہیں جس کی وجہ سے وہ عقلی سبجیکٹ میں طاقت کو عمل آراء دیکھتے ہوئے فاشزم سے منسوب کرتے ہیں۔ نٹشے کا فلسفہ عقلیت کی تحقیر ضرور کرتا ہے، مگر سوال یہ ہے کہ نٹشے کے غیر عقلی فلسفے کو فاشزم سے منسوب کیوں نہ کیا جائے؟ حقیقت میں فاشزم نٹشے کے فلسفے کا نتیجہ ہے، نٹشے جہاں ایک طرف مسیحیت پر ضرب لگاتا ہے تو دوسری طرف عقلیت کو نشانہ بناتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ نٹشے کسی قیمت پر روشن خیالی کو قبول کرنے کو تیار نہیں ہے۔ اگر ہمارا کہنا درست ہے تو نٹشے کا فلسفیانہ پروجیکٹ دراصل ''ردِ روشن خیالی'' پروجیکٹ ہے، تو پھر اڈورنو اور ہورکہیمر نٹشے کے فلسفے پر تنقید کیوں نہیں کرتے؟ کیا ہٹلر جمالیات کو سیاست میں رائج کر کے قتلِ عام میں لذت محسوس نہیں کرتا؟ جہاں غیر عقلی کا ذکر آئے گا تو وہاں مذہبیت کا ذکر کیوں نہیں؟ عقل تو ایک طرح سے جمالیات اور مذہبی پُر اسراریت کی ضد ہے، عقل کے نزدیک کچھ بھی چھپا ہوا اور مخفی نہیں ہے، ہر چیز خود اس کے ذریعے سے عیاں ہوتی ہے، خیالی عقلیت کسی حد تک مابعد الطبیعاتی حدود میں عمل آرا ہوتی ہے، مگر مجموعی طور پر یہ دونوں پہلوؤں سے الگ ہے۔ بیسویں صدی کے آغاز میں برگساں اور ہائیڈیگر وغیرہ کے جو فلسفے سامنے آتے ہیں۔ ان میں ہی غیر عقلیت کا رجحان نمایاں ہے۔ اڈورنو و ہورکہیمر مادی بنیادوں پر عقلیت کے معروضیت کے حوالے سے قائم کیے گئے خلاء کو نٹشے کی آئیڈیالوجی سے پُر کرنے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن ''روشن خیالی جدلیات'' کے مطالعے سے یہ تاثر ابھرتا ہے کہ ان دونوں کا مقصد یہودیت کو تحفظ فراہم کرنا ہے۔ یہ دونوں مفکر جرمنی میں یہودیوں کے خلاف نازیوں کے ہاتھوں ہونے والے جرائم کو مسترد کرنے کے لیے داخلی تضادات کے علاوہ یہودی دانش (مذہبیت) کا بھرپور استعمال کر کے عقلیت کی تحقیر کرتے ہیں۔ نازی بربریت کی تہہ میں 'روشن خیالی پروجیکٹ' کے عقلیت پسندانہ عناصر کم ہیں اور غیر عقلی مسیحی دہشت پسندانہ فکر بطورِ محرک اور تجزیہ کرنے والی یہودی ذہنیت کارفرما ہے، جہاں کہیں عقلیت کا پہلو غالب ہے وہ بھی مذہبیت سے کلی آزاد نہیں ہے۔ وہ مذہبیت کا تعین کرتا ہے اور مذہبیت سے متعین ہوتا ہے۔ اس پہلو کو تجزیے میں کافی حد تک نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ تاہم کتاب کے آخری باب

میں اڈورنو وہورکہیمر کھل کر میدان کارزار میں اترتے ہیں۔اس باب میں وہ یہودیوں اور مسیحیوں کے درمیان قائم ہوئی مخاصمت کو عیاں کرنا چاہتے ہیں ، مگر جھجک ان کا پیچھا نہیں چھوڑتی۔ مصنفین لکھتے ہیں کہ''وہ مذہبی مخاصمت جس کی بنیاد پر دوصدیوں تک یہودیوں کی ایذارسانی کا عمل جاری رہا،اب بھی ختم ہونے سے کافی دور ہے۔یہود دشمنی کے روایتی محرکات کے انکار سے ایسا لگتا ہے کہ اب یہ سیکولر ترنگ کے تحت ظاہر کی جاتی ہے...... مذہب کو ایک ثقافتی ورثے کے طور پر اختیار کرلیا گیا ہے، لیکن اس کا خاتمہ ابھی تک نہیں ہوسکا'' (ص، ۱۴۴)۔اس اقتباس سے یہود دشمنی پر لکھے گئے باب کے بنیادی متن کی تصدیق ہوجاتی ہے، یعنی ایک طرف یہود دشمنی کے محرکات میں مذہبیت کے نہ ختم ہونے کے پہلو کو تسلیم کرلیا گیا ہے۔مصنفین مزید لکھتے ہیں کہ''مسیحیت ایک بار پھر ایسی آئیڈیالوجی کو روحانی شکل میں جنم دے رہی ہے۔یہ بالکل ایسے ہے جیسے مطلق کو تحدید کے قریب لایا جاتا ہے، تاکہ تحدید کو مطلق بنایا جاسکے'' (ص، ۱۴۵)۔اس کا مطلب یہ ہے کہ فلسفیانہ محرکات کچھ بھی ہوں بنیادی محرک مسیحیت ہی قرار پاتی ہے۔'مطلق' سے یہاں مراد ہیگلیائی 'مطلق' سے ہے جسے مسیحیت ہی کی ایک شکل قرار دیا گیا ہے۔یعنی وہ 'مطلق' جس کے مطابق خداباپ اپنے بیٹے میں ظاہر ہوا۔ جہاں باپ اور بیٹے میں امتیاز قائم بھی رہتا ہے اور ختم بھی ہوجاتا ہے۔

ہٹلر روشن خیالی پروجیکٹ کے اس پہلو کو ناممکن سمجھتا ہے کہ انسان فطرت پر غلبہ پاسکتا ہے۔اس کے نزدیک انسان کو دوسرے انسان پر ہی غلبہ حاصل کرنا چاہیے۔نطشے نے 'طاقت کا ارادہ'' میں لکھا تھا،''میں یہ سبق دیتا ہوں: کہ انسانوں میں اعلیٰ اور ادنیٰ انسان ہوتے ہیں، مخصوص حالات کے تحت انگنت ادھورے انسانوں کی بجائے اکیلا مکمل، اور عظیم انسان ہی تمام صدی کی تصدیق کرسکتا ہے'' (ص، ۱۴۸)۔اس کے علاوہ 'اینٹی کرائسٹ' میں نطشے واضح طور پر سوال اٹھاتا ہے کہ 'بُرا کیا ہے؟ جو کمزور سے پیدا ہوتا ہے۔خوشی کیا ہے؟ یہ احساس کہ طاقت میں اضافہ ہورہا ہے، اور مزاحمت پر قابو پالیا گیا ہے'' (ص، ۳۴۲)۔نطشے مزید لکھتا ہے کہ ''تسکین نہیں بلکہ زیادہ طاقت؛ امن نہیں بلکہ جنگ؛ نیکی نہیں بلکہ موزونیت (Fitness) (نشاۃ ثانیہ کی نیکی وہ نیکی جو اخلاقیات سے آزاد ہو'' (ایضاً، ۳۴۲)۔اس حوالے سے ہٹلر ہیگلیائی فلسفے سے زیادہ نطشے کے طاقت کے فلسفے کی پیروی کرتا دکھائی دیتا ہے۔انسان پر غلبہ

پانے کے لیے استدلال اور ماورائیت سے مصدقہ سند کی ضرورت ہوتی ہے، جو داخلی تضادات کے علاوہ اس کی مذہبیت اسے عطا کرتی رہی ہے۔ ہٹلر اپنی کلی حاکمیت اور طاقت کی خواہش کی بناء پر جنم لینے والی بربریت کو جن اصولوں کی بنیاد پر صحیح گردانتے کی کوشش کرتا رہا، وہ اسے نٹشے اور مسیحی آئیڈیالوجی سے حاصل ہوئے تھے۔ ہٹلر جو وجوہات پیش کرتا ہے اُن میں سے سب سے اہم یہ ہیں کہ اُسے دنیا کی سیاست، تہذیب و ثقافت اور معاشروں کی اصلاح اور بہتری درکار ہے، جبکہ طاقت کے اصول کی پیروی کرنا غیر فطری نہیں، بلکہ فطری قوانین ہی کا اہم جزو ہے۔ اس کا استعمال مسیحی خدا بھی کرتا ہے اور مسیحی انسان بھی اُسی کی پیروی میں اُسی کی رضا کو عملی جامہ پہنانے کی خاطر کرتا ہے۔ جو کچھ ہٹلر نے مسیحی منطق کے تحت کیا وہ فطرت سے متصادم نہیں، عین فطرت ہے، جو اس کی مسیحیت کا تقاضا ہے۔ اسی محرک کے تحت وہ ایک ماورائی مقصد کی تکمیل کے لیے سرگرداں رہا، اس طرح اس نے لاکھوں کمیونسٹوں کو بھی موت کے گھاٹ اتار دیا۔ فرینکفرٹ سکول کے تقریباً تمام فلسفی اور ثقافتی نقاد بھی ہٹلر کے مظالم کا شکار ہوئے۔ یہودی ثقافتی نقاد والٹر بینجمن کو خودکشی کرنی پڑی اور کئی یہودی دانشور (مارکوزے، اڈورنو ہورک ہیمر وغیرہ) امریکہ سمیت دوسرے ممالک میں ہجرت کر گئے، جہاں سے اُنھوں نے ایک الگ محاذ تیار کیا اور مغربی عقلیت و استدلال اور سرمایہ داری نظام کا شیرازہ بکھیرنے کا تہیہ کر لیا۔

دریدا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ مغرب کے تقریباً تمام فلسفی 'مرکزیت' کے مسئلے میں الجھے رہے ہیں۔ ان کے معنی کے امکان کی وجہ ان کا 'تحریر' کو کم اہمیت دینا ہے، تاہم دریدا یہ اصرار کرتا ہے کہ مغربی فلسفے میں "نٹشے نے جو کچھ بھی لکھا ہے وہ اس کا اپنا ہے، اس کا فلسفہ 'لوگوس اور سچ کے ماتحت نہیں ہے" (تحریریات، ص، ۱۹)۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس مابعد الطبیعاتی حصار کو توڑ پایا ہے، جس کی تعریف دریدا متعین کرتا ہے۔ "نٹشے کی تباہی کی کوشش اذعانی ہی رہتی ہے" (ایضاً، ص،۱۹)۔ مابعد الطبیعات کے اس سوال کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ 'لاتشکیل' کے مطابق مابعد الطبیعات کی بنیادوں کو سمجھا جائے، 'تشدد' اور دہشت گردی کے حوالے سے دیکھا جائے تو ان کا تعلق چونکہ 'مرکزیت' کے تصور کے ساتھ ہے اس لیے جب تک 'مرکزیت' کو لامرکز نہ کیا جائے، اس وقت تک 'تشدد' اور 'دہشت گردی' جیسے عوامل سے نبرد آزما

ہونا ممکن نہیں ہے۔ مابعد جدیدیت کی 'لاتشکیلی' جہت کی بنیاد پر اس سوال کو اس وقت تک حل نہیں کیا جا سکتا، جب تک مابعد الطبیعات کے مسئلے کو اسی تصور مرکزیت کی بنیاد پر نہ سمجھا جائے۔

مابعد الطبیعات کی وہ تعریف جو دریدا نے متعین کی ہے اُسے وہ نہ صرف مغربی فلسفے کی تمام تاریخ میں عمل آراد یکھتا ہے بلکہ خدا اور الہیاتی معاملات کا بھی اسی پسِ منظر میں تجزیہ کرنا چاہتا ہے۔ دریدا کے نزدیک مابعد الطبیعات کے مسئلے سے نبرد آزما ہونے کی سب سے جامع کوشش جرمن نازی فلسفی مارٹن ہائیڈیگر نے کی ہے، مگر ہائیڈیگر کے علم الوجود کے فلسفے میں 'وجود' کا مسئلہ چونکہ 'وجود' کی تفہیم سے عبارت ہے، جس کے مطابق 'وجود' کے بارے میں فوق تجربی سوال اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے، اس لیے ہائیڈیگر اس کوشش کے باوجود مابعد الطبیعات سے نجات حاصل نہیں کر پایا (واضح رہے کہ یہ نکتہ دریدا اعمانوئیل لیویناس سے کلی طور پر مستعار لے لیتا ہے)۔ دریدا نے کم وبیش اپنی ہر کتاب ہی میں مابعد الطبیعات کے سوال کو اٹھایا ہے، اس لئے کہ 'لاتشکیل' مابعد الطبیعات سے اپنا تمام مواد اخذ کرتی ہے۔ اگر 'تقریر' کی مرکزیت کے سوال کو ہی ترک کر دیا جائے تو مابعد الطبیعات کی 'لاتشکیل' کا کوئی جواز ہی موجود نہیں ہو سکتا۔ اب سوال یہ ہے کہ دریدا مابعد الطبیعات کو کیسے پیش کرتا ہے؟ دریدا نے اپنی ایک اہم کتاب **Limited Inc** میں زبان کے بارے میں اپنی دیگر کتابوں سے زیادہ جامع خیالات پیش کیے ہیں، اسی کتاب میں دریدا مغربی مابعد الطبیعات کی وضاحت کرتا ہے۔ جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے کہ دریدا کے خیال میں مابعد الطبیعات میں تصورات اور خیالات کا تعلق ایک طرح کی فوقیتی ترتیب کے ساتھ ہے، یعنی مغربی فلسفے میں تصور مرکزیت کی بناء پر جو خیالات یا فلسفے پیش کیے گئے ہیں ان میں جو ترتیب قائم کی جاتی رہی ہے، اس کے مطابق اعلیٰ و ادنیٰ، اچھائی و برائی، صاف و غلیظ، جیسے تصورات فوقیتی ترتیب کے ساتھ موجود رہے ہیں۔ اچھائی کو برائی پر اہمیت دی جاتی رہی ہے۔ اعلیٰ و ادنیٰ کا تصور نہ صرف موجود رہا ہے، بلکہ زندگی کے ہر شعبے میں اس تصور کے تحت زندگی بسر کی جاتی رہی ہے۔ مابعد الطبیعات میں اس پہلو کے غالب رجحان ہونے کی وجہ بلاشبہ اس ترتیب کو حاصل ہے۔ دریدا کی اس تشریح کے مطابق ہم کانٹ کے فلسفے میں انسانی سبجیکٹ کی وضاحت یوں کر سکتے ہیں کہ کانٹ کے نزدیک ایک فوق

تجربی سبجیکٹ ہے جو تجربی عمل کے بعد 'ترکیب' قائم کرتا ہے، ترکیب کی نوعیت بھی آخری تجزیے میں 'بدیہی' ہوتی ہے۔ 'بدیہی' کا تعلق فوق تجربی سے ہوتا ہے، گو کہ بعض فلسفوں میں معنی کا قائم ہونا تجربی ہوتا ہے۔ تاہم اس عمل میں بھی مرکزیت کا سوال اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں پر دریدا کی سبجیکٹ پر ہونے والی تنقید فلسفیانہ انداز میں سامنے آتی ہے۔ دریدا کو شاید اس امر پر کوئی اعتراض نہیں ہے کہ ایک فوق تجربی سبجیکٹ موجود ہوتا ہے، اس کا کہنا ہے کہ ''دال اور مدلول کے افتراق کے لئے فوق تجربی معنی کا کسی نہ کسی طور مطلق اور ناقابل تخفیف ہونا ضروری ہے'' (تحریریات، ص، ۲۰)۔ اس پہلو کو دریدا کے مابعدالطبیعات پر کیے گئے اعتراض کے طور پر بھی جانا جاسکتا ہے اور اسے 'لاتشکیل' کی تشکیل کے لئے ضروری بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ اگر اس انداز میں 'مدلول' قائم نہ ہو، تو 'دال' کے آزاد کھیل کے لئے راستہ کیسے ہموار کیا جائے؟ یہاں پر ہم دیکھتے ہیں کہ 'مدلول' کا قائم ہونا اس لیے ممکن ہوا، کہ فوق تجربی کا سوال قائم ہوا۔ فوق تجربی کے سوال ہی نے مثالیت (Ideality) کو ممکن بنایا۔ جب دریدا یہ نکتہ اٹھاتا ہے کہ ''مدلول سیلف کے اندر ہی سے خود کو پیدا کرتا ہے'' (ایضاً، ۲۰) تو یہ نکتہ کسی بھی حوالے سے نیا نہیں ہے، مثالیت کی یہ وضاحت جو تجریدات اور تعقلات کی بناء پر قائم ہوتی ہے، مغربی فلسفے کی تاریخ میں ہمیشہ سے موجود رہی ہے۔ دریدا کا اعتراض یہ ہے کہ اس طریقے سے جو 'مدلول' ممکن ہوتا ہے وہ حقیقت میں 'دال' کی قیمت پر ہوتا ہے، ترکیبی وحدت جو تصوریت کی نمائندگی کرتی ہے، دراصل تجربی عوامل سے سامنے کے بعد اس کا ترکیب کی شکل اختیار کرنا درست نہیں ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ تجربیت کے بعد ترکیب کی جو صورت سامنے آتی ہے اس میں مادیت کے پہلو شامل ہو چکے ہوتے ہیں۔ مادیت کے کسی پہلو کو اس انداز میں نہیں سمجھنا چاہیے کہ مادیت کو جمود کے مماثل ٹھرایا جائے، مادیت میں حرکتی اصولوں کے پیش نظر تصوریت یا مابعدالطبیعات جیسے پہلوؤں پر سوالیہ نشان لگ جاتا ہے۔ دریدا بھی جب بدیہیت کی بناء پر ترکیب پر تنقید کرتا ہے تو اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ مادیت مزاحمت کرتی ہے، لیکن تعقلات اور تجریدات اس مزاحمت پر غالب آنا چاہتے ہیں۔ سبجیکٹ جو مواد مشاہدے سے حاصل کرتا ہے، اسے فہم و شعور سے واپس لے جانا چاہتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسانی سبجیکٹ ایک ماخذ پر یقین رکھتا ہے، وہ جس مواد کو واپس لے جاتا ہے

اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس مواد کو بہتر یا سچا سمجھتا ہے، جبکہ دیگر کو مسترد کر دیتا ہے۔ مآخذ کا سوال کیوں پیدا ہوا؟ اس لیے کہ سبجیکٹ مواد مشاہدہ کی تفہیم کی جو صورت وضع کرتا ہے، اسے وہ انسانی سبجیکٹ کی مرکزیت کی بناء پر ہی قائم کرتا ہے۔ سبجیکٹ اپنی مرضی کا مواد لے لیتا ہے اور باقی کو غیر ضروری یا ممکن ہے کہ بعض صورتوں میں 'برائی' سے تعبیر کر کے رخصت کر دے۔ دریدا مابعد الطبیعات کی بحث میں ''مرکز، مآخذ، فوقیتی ترتیب، اصل و غیر اصل، لازمی، خود سے مماثل '' جیسے پہلوؤں کو شامل کرتا ہے، ان کی شمولیت ہی سے ان کی عدم شمولیت کا امکان پیدا کرتا ہے، اس لیے کہ کم از کم نظری سطح پر مذکورہ بالا تمام عوامل (مرکز، مآخذ، فوقیتی ترتیب، اصل، لازمی) کو ان کے تفاعل سے محروم کر دے۔

مغربی مابعد الطبیعات اثبات یا نفی جیسے عوامل کو شامل رکھتی ہے، جبکہ اس فوقیتی ترتیب کی بناء پر کسی نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کو ''لاتشکیل'' اس لیے پسند نہیں کرتی کیونکہ اس سے جو 'معنی' قائم ہوتا ہے، اس کا تعلق فوقیتی ترتیب کے ساتھ ہے۔ 'لاتشکیل' کو تو 'دال' کا مستقل کھیل درکار ہے، جس کا مطلب ہی یہ ہے کہ 'مدلول' (معنی) کی اس قدر اہمیت نہیں کہ اس کے محرکات کے سراغ میں 'دال' کو ہضم کر سکے۔ ''لاتشکیل'' کے مطابق مغربی فلسفے کی تاریخ میں چونکہ اہمیت 'تقریر کی مرکزیت' (Logocentrism) کو حاصل رہی ہے اور 'تحریر' کو ثانوی حیثیت دے کر داخل کی بجائے ایک خارجی معاملہ سمجھ کر نظر انداز کیا گیا ہے۔ 'لاتشکیل' کے مطابق 'تحریر' کی 'مرکزیت' قائم کرنا مقصود نہیں بلکہ 'تقریر کی مرکزیت' کو اس انداز میں ختم کرنا ہے کہ 'تحریر' کی خارجی حیثیت پر سوال قائم ہو جائیں۔ 'تحریر' کی خارجی حیثیت پر سوال قائم کرنے کا مطلب 'دال' کی خارجی حیثیت پر بھی سوال قائم کرنا ہے۔ 'دال' دراصل 'مرکزیت' یا معنی کے قیام کی مغربی مابعد الطبیعاتی فلسفے کی بنیادی ضرورت کی وجہ سے اپنی اہمیت گنوا بیٹھتا ہے۔ دریدا یہ یقین دلانے کی جانب مائل ہے کہ اگر 'تحریر' کی خارجی حیثیت کا خاتمہ ہو جائے تو 'تقریر کی مرکزیت' کی بناء پر قائم کی گئی ''تمام دنیا اور زبان اس کے ساتھ ہی ختم ہو جائے گی'' (تحریریات، ص، ۱۴)۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تقریر کی مرکزیت یا مابعد الطبیعات کا خاتمہ ہو سکتا ہے، مابعد الطبیعات ایک مستقل عمل ہے جس کے بغیر لاتشکیل ممکن نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ موجودگی کا وہ عمل جو مغربی فلسفے کی بنیاد ہے، وہ دہشت سے لبریز ہے۔

اس حوالے سے دریدا کی تمام تر تنقید قرأت کی نئی جہت سے تو متعارف کراتی ہے مگر موجودگی کا وہ حقیقی کردار جس کا تعلق مغربی تشدد یا دہشت کے ساتھ ہے، اس کے خاتمے کا کوئی حل پیش نہیں کرتی۔

'تقریر' چونکہ 'موجودگی' سے عبارت ہے، اس لیے اس کا تعلق سبجیکٹ کے ساتھ قائم ہوتا ہے، بلکہ سبجیکٹ کی اولیت ہی 'تقریر' کی مرکزیت کو قائم رکھتی ہے۔ 'تقریر کی مرکزیت' کی بنا پر جو کلیت قائم ہوتی ہے اسے فطری تصور کرلیا جاتا ہے، اگر 'تحریر' اور 'تقریر' کے درمیان تعلق کو 'تقریر' کی مرکزیت کو بے دخل کر کے نمایاں کیا جائے تو ہر وہ خیال جو مرکزیت کے تصور کی وجہ سے فطری تصور کیا جاتا ہے، یا جو اس مرکزیت کی بنا پر فطری کلیت قائم کر چکا ہوتا ہے، اس کے فطری ہونے پر سوالات قائم ہوتے ہیں۔ تاہم یہ نکتہ ذہن نشین رہے کہ 'لاتشکیل' کا 'کلیت' کو مسترد کرنا اس مفہوم میں نہیں کہ یہ 'کلیت' کو کسی کھاتے میں نہیں لاتی، بلکہ یہ کلی طور پر 'کلیت' پر انحصار کرتی ہے۔ دریدا جب یہ کہتا ہے کہ ''فطری کلیت کو تحریر کے مفہوم میں جانا نہیں جا سکتا۔ کیونکہ یہ الہیات یا پھر تقریر کی مرکزیت کی بناء پر تحریر کے انتشار کو روکتی ہے'' (ص، ۹۱۸)، تو یہاں سے دریدا 'تحریر' کی بنا پر ایک طرح کے افتراق کو متعارف کراتا ہے۔ افتراق کا ذکر یہاں اس لیے ضروری ہے، تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ 'لاتشکیل' کے مطابق افتراق کو قابو کرنا ایک طرح کی 'تعقلاتی' بنیادوں پر ہونے والی کوشش ہے، جو اس مواد کو بھی ہضم کرتی ہے جو اس کا حصہ نہیں ہوتا یا جس کے باہر رہنے میں ہی عافیت ہو سکتی ہے۔ ''تقریر کی مرکزیت'' کی بناء پر جس معنی کا قیام عمل میں آتا ہے، حقیقت میں اس کو ہی دریدا مغربی مابعدالطبیعات کے سوال سے جوڑتا ہے۔ مغربی مابعدالطبیعات کی جو توضیح دریدا کرتا ہے اس میں افتراق کا خاتمہ اور 'دوسرے' کا سوال وغیرہ جیسے پہلو نظر انداز ہوتے ہیں۔ 'لاتشکیل' کے مطابق 'دوسرے' کا سوال مغربی مابعدالطبیعاتی بحران سے ہٹ کر حل نہیں کیا جا سکتا۔ دریدا کی 'لاتشکیل' میں 'دوسرے' کو تعقلات کی مدد سے ترکیبی وحدت کا شکار کرنا 'پہلے' کی فوقیت کو ممکن بنانے کے مترادف ہے۔ اس سے یہ فرض کرلیا گیا کہ اس سے ایک طرح کے 'تشدد' کی جانب راستہ ہموار ہوتا ہے، لیکن 'لاتشکیل' عدم تشدد کی بھی قائل نہیں ہے۔ تصوریت کی بنیاد پر انسان کی مرکزیت کا سوال اٹھانا کہ 'دوسرے' کا مسئلہ ہی نظر انداز ہو جائے، اسی غلطی کی وجہ سے

مابعد جدیدیت میں بالآخر اس بحث کی ضرورت محسوس کی گئی، جس کے نتیجے میں بورژوا سبجیکٹ کی آڑ میں انسانی سبجیکٹ کو ہی تہس نہس کرنے کا سوچ لیا گیا۔ یہ واضح رہنا چاہیے کہ لاتشکیل کے مفہوم میں بھی جب بورژوا سبجیکٹ پر ضرب لگتی ہے تو وہ صرف بورژوا سبجیکٹ تک ہی محدود نہیں ہوتی، اس کی زد میں وہ سبجیکٹ بھی آتا ہے جس کی ابھی بطورِ سبجیکٹ تشکیل ہی نہیں ہوئی ہے۔ لاتشکیل شناختوں کی قائل نہیں ہے، بلکہ شناختوں کے التوا کا درس دیتی ہے، دریدا کے لیے معنی کا قائم ہونا افتراق سے عبارت ہے، جس کی تخفیف کا کوئی سوال نہیں ہے۔ سبجیکٹ جب خود تک پہنچنا چاہتا ہے تو اس صورت میں بھی التوا کا شکار رہتا ہے۔ لاتشکیل کے مفہوم میں حتمی شناخت بورژوا کی صفت ہے، حتمی شناخت کے فلسفے میں ہی تشدد اور دہشت گردی جیسے عوامل پائے جاتے ہیں۔ دریدا لسانی بنیادوں پر تصور کیے ہوئے اس فلسفے کو سماج اور سیاست سے الگ نہیں کرتا۔

'لاتشکیل' کا غالب حصہ مرکزیت کے تمام فلسفے کو کچھ اس انداز میں لامرکز کرنے کی جانب مائل ہوا کہ انسان کو اپنے وجود ہی سے ہاتھ دھونے پڑے، جس سے ہر قدر، اخلاقیات، تفکر کی ہر صورت کو مسترد کرنا ضروری سمجھ لیا گیا۔ جب فوقیتی ترتیب کے مسئلے ہی کی کوئی حیثیت نہیں رہی تو پھر اس کے ساتھ منسلک تمام اقدار کا خاتمہ ہونا ضروری ہو گیا۔ مابعد جدیدیت کی 'لاتشکیلی' جہت دہشت گردی کو اچھا یا برا، ضروری یا غیر ضروری یا پھر ظلم و جبر جیسی اقدار میں رکھ کر اس کا تجزیہ کرنے کی بجائے، غیر جانب داری کی پالیسی پر قائم ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ کیا اس سے 'دوسرے' کا مسئلہ عملی طور پر حل ہو سکتا ہے؟ یہ رجحان بیسویں صدی میں عمانوئیل لیویناس کے فلسفے میں نظر آتا ہے۔ یہودی فلسفی عمانوئیل لیویناس اپنے اخلاقی فلسفے کی بنیاد رکھتا ہے۔ لیویناس کا تمام فلسفہ مذہبی و اخلاقی بنیادوں پر 'دوسرے' سے نبرد آزما ہونے کی کوشش ہے۔ لیویناس نے اپنے اہم خیالات کا اظہار اپنی کتاب ''کلیت اور لامحدودیت'' میں کیا ہے۔ مذکورہ بالا کتاب کا شمار بیسویں صدی کی ان کتابوں میں ہوتا ہے، جنھیں کافی حد تک 'اوریجنل' خیال کیا گیا ہے۔ اس کتاب نے دریدا کی 'لاتشکیل' پر بھی فیصلہ کن اثر چھوڑا ہے، یہاں تک کہ اینڈری جیکب نے جب دریدا کی کتاب ''تحریر اور افتراق'' کا مطالعہ کیا تو ردِ عمل کے طور پر دریدا کو کہنے لگا کہ ''تم نے لیویناس کے تمام خیالات کو ہی مستعار لے لیا ہے۔'' اس

مضمون کے لئے لیویناس کی کتاب کی اہمیت اس لئے بھی زیادہ ہے کہ اس میں 'دوسرے' کے سوال کو اخلاقی نقطہ نظر سے حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیویناس چونکہ بنیادی طور پر ایک بنیاد پرست یہودی فلسفی ہے، اس لیے اس کی یہ کوشش رہی کہ وہ یونانی فلسفے کے تحت مابعد الطبیعات کے بارے میں اٹھائے گئے اس سوال کو جس کے مطابق تفکر ہی حقیقی یا فلسفہ اول کا سوال ہے، چیلنج کرے۔ لیویناس صرف یونانی فلسفے کی تفکری بنیادوں ہی کو چیلنج نہیں کرتا بلکہ وہ ہائیڈیگر کے علم الوجود کو اسی کا تسلسل گردانتے ہوئے، 'دوسرے' کے بارے میں اس کے رویے میں طاقت کے عنصر کو عمل آراد یکھتے ہوئے مسترد کر دیتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ 'وجود' کا سوال فلسفے کا بنیادی سوال ہے، تو 'وجود' کو فوق تجربی بنیادوں پر پہلے ہی سے تصور کر لیا جاتا ہے، اس کی تفہیم حاصل کی جاتی ہے، تفہیم کا مطلب یہ ہوا کہ 'وجود' کا سوال اس کی تفہیم سے جڑا ہوا ہے۔ جہاں تک تفہیم کا تعلق ہے تو اس میں جو شعور بروئے کار لایا جاتا ہے وہ 'پہلے' کا شعور ہے جو 'وجود' کی تمام تشریح و توضیح اپنے مطابق کرتا ہے۔ مابعد الطبیعات کے طور پر تفہیم سے قبل 'وجود' کو تصور کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ 'وجود' کی تفہیم اس کی کلیت میں ممکن ہوتی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ 'وجود' جب کلیت میں تفہیم کے عمل کو ممکن بناتا ہے تو افتراق کا مسئلہ خطرے میں رہتا ہے۔ 'دوسرے' کا سوال 'پہلے' کی تفہیم سے جڑا ہوا ہے۔

لیویناس کے سامنے یہودیوں کی بقا کا مسئلہ سب سے زیادہ اہم ہے۔ اس کے فلسفے کو سمجھنے کے لیے اس کے محرکات کو الگ نہیں کیا جاسکتا۔ لیویناس کی تنقید ہیگلیائی تفکری فلسفے سے شروع ہوتی ہوئی ہائیڈیگر کے 'طاقت' کے فلسفے تک پہنچتی ہے۔ ہیگل کے فلسفے میں 'دوسرے' کے سوال کو 'پہلے' یعنی شعور کے مطابق حل کیا گیا ہے۔ شعور 'دوسرے' کے بارے میں معنی کو قائم کرتا ہے۔ ہیگل کے فلسفے میں کافی گنجائش موجود ہے کہ جس کے مطابق یہ کہا جاسکے کہ اس میں 'دوسرے' کے استحصال یا اس پر تشدد کے پہلوؤں کو علمی نقطہ نظر سے حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جیسا کہ میں بیان کر چکا ہوں کہ یہودی فلسفی ہولوکاسٹ کا ذمہ دار 'پہلے' کی 'دوسرے' پر علمی برتری کو قرار دیتے ہیں، اس لیے یہودی فلسفیوں کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ علمی اور وجودی مسئلے پر کسی تیسرے نقطۂ نظر سے یلغار کریں تا کہ 'پہلے' اور 'دوسرے' کے سوال کو حل کیا جاسکے۔ اگر تہذیب، آزادی اور عدم تشدد جیسے عوامل کو 'پہلے' پر چھوڑ دیا گیا تو جنگ، تشدد اور

دہشت سے نجات نہیں پائی جاسکتی۔ جب آزادی کی تشریح 'پہلا' کرتا ہے تو 'دوسرے' کی آزادی ممکن نہیں رہتی۔ 'دوسرے' کی آزادی کی وضاحت 'پہلے' سے کرانے کا مطلب ایک طرح کے تشدد کو روا رکھنے کے مترادف ہے۔ لیویناس کے مطابق مغربی فلسفے میں 'پہلے' کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہمیشہ 'دوسرے' کی تخفیف کو عمل میں لایا گیا ہے۔ ایسا اس لیے کیا گیا ہے کہ 'پہلا فلسفہ' اخلاقیات کی بجائے علم الوجود کو سمجھا گیا، جبکہ ضروری یہ تھا کہ 'دوسرے' کی عدم تخفیف کو صرف اور صرف اخلاقی فلسفے کی بنا پر حل کیا جاتا۔ ''دوسرے کو علمی نقطۂ نظر سے دیکھنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ پہلے ہی اپنی حرکت کو ترک کر چکا ہے'' (بنیادی فلسفیانہ تحریریں، ص، ۱۲)۔ اس لیے لیویناس اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ''پہلا دوسرے کے متعلق ذمہ داری کو لامحدود طور پر سمجھتا ہے۔ دوسرا غریب اور مفلس ہے، اس اجنبی میں کچھ بھی ایسا نہیں ہے کہ جو پہلے کو اس بارے میں غیر متعلق رکھ سکے'' (ایضاً ص، ۱۸)۔ لیویناس کے اس خیال سے ذہن میں یہ نکتہ پیدا ہوتا ہے کہ 'پہلا' 'دوسرے' کے احترام کو کیوں مدِ نظر رکھے؟ کیا یہ سوال محض نظری ہے، جسے صرف نظری سطح پر حل ہونا ہے، یا تناظری اعتبار سے معروضی صورتحال کی بھی کوئی اہمیت ہے؟ لیویناس چونکہ یہودی مذہب کی آڑ میں اخلاقیات کی گتھیوں کو سلجھانا چاہتا ہے، جس میں صرف نصیحتوں کو اہمیت دی جاتی ہے۔ انھی کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اصلاح کے پہلو کو عملی جامہ پہنایا جاتا ہے، اس لیے حقیقی سماجی صورتحال کا نظر انداز ہونا اچنبھے کی بات نہیں ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ 'پہلے' کو 'دوسرے' کو ہڑپ نہیں کرنا، وہاں پر یہ سوال اٹھتا ہے کہ جب تک سماجی، سیاسی و معاشی ناہمواریاں قائم رہیں گی، 'دوسرے' کے احترام کو کیسے یقینی بنایا جاسکتا ہے؟ یہودی فلسفی اس موقع پر خود مختار 'پہلے' کو اس حوالے سے خود مختار نہیں سمجھتا، کیونکہ اس کے باطن میں 'دوسرے' کے بارے میں اخلاقی عمل کو بروئے کار لانے کے لیے 'ذمہ داری' کو 'پہلے' کے شعور میں داخل کیا گیا ہے۔ 'ذمہ داری' سے مراد یہ نہیں کہ 'پہلے' کو کسی تناظر میں اس کا احساس یا شعور حاصل کرنا ہے، اس 'ذمہ داری' کا تعلق 'پہلے' میں 'دوسرے' کی 'ذمہ داری' سے ہے۔ لیویناس ذمہ داری کی وضاحت کرتا ہوا لکھتا ہے کہ ''اس میں، میں سے کرنیں نہیں پھوٹتیں، یہ میں پر سوال قائم کرتی ہیں، یہ سوال دوسرے کی جانب سے قائم ہوتا ہے'' (کلیت اور لامحدودیت، ص، ۱۹۵)۔ اس 'ذمہ داری' کی نوعیت ایسی نہیں ہوتی کہ جو کچھ 'پہلے' نے

'دوسرے' کے لیے کیا ہے، 'دوسرا' بھی اس کا تقاضا کرنے لگے۔ اخلاقی ذمہ داری کا مطلب یہ ہے کہ 'دوسرے' کی جانب کسی بھی طرح کے صلے کے بغیر لامحدود طور پر ذمہ داری کو بجا لایا جائے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لیویناس 'پہلے' سے 'دوسرے' سے متعلق جس لامحدود ذمہ داری کا تقاضا کرتا ہے اور 'دوسرے' سے کوئی بھی تقاضا نہیں کرتا، وہ 'دوسرے' سے متعلق 'پہلے' کی ذمہ داری کو 'مطلق' گردانتا ہے۔ مسلسل ذمہ داری کا مظاہرہ کرنا اور ہر طرح کے صلے کو ترک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ لیویناس مذہبی طریقے سے (گو کہ لیویناس اپنے فلسفے کو مذہبی نہیں سمجھتا) ہیگلیائی فلسفے میں پائے جانے والے 'تحدید' کے تصور سے نجات حاصل کرنا چاہتا ہے۔ جب 'دوسرا' لامتناہی طور پر متقاضی ہی رہتا ہے، جو 'پہلے' کے بارے میں جاننا ہی نہیں چاہتا، تو محدود کی جگہ لامحدود کا سوال قائم ہو جاتا ہے۔ یہاں پر یہ بھی واضح رہنا چاہیے کہ لیویناس جب 'دوسرے' کے دوسرے پن کو لامحدود طور پر پیش کرتا ہے تو اس کے نزدیک ذمہ داری کا یہ لامحدود احساس خدا کے مسئلے کو عیاں کرتا ہے۔ لیویناس اخلاقی ذمے داری کے اسی لامحدود احساس کو علم الوجود یا تفکری فلسفے کے تحت تفہیمی عمل سے ماوراء سمجھتا ہے۔ لیویناس کے مطابق "ہر انسان کے لیے دوسرے کے حوالے سے ذمہ داری کو سمجھنا لامحدود کی شان کی شہادت دینے کے مترادف ہے" (اخلاقیات اور لامحدودیت، ص، ۱۱۳)۔ لیویناس لامحدود کے بارے میں جو نکات پیش کرتا ہے، جس میں 'تحدید' کے فلسفیانہ یا وجودی مسئلے سے نجات حاصل کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس پہلو کو دریدا کے لامحدود کا تقاضا کرنے والے فلسفے کے محرک کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ دریدا کے بارے میں یہ واضح رہے کہ وہ 'تحدید' کو مسترد کرتا ہے، لیکن دریدا کا استرداد اس کی قبولیت کے بعد عمل میں آتا ہے۔ دریدا کو لیویناس کے فلسفے پر کافی اعتراضات ہیں جنھیں اس نے اپنے مضمون 'مابعد الطبیعات اور تشدد' میں پیش کیا ہے۔ دریدا کا خیال ہے کہ لیویناس کی محدود اور تعقلات کو تشدد یا دہشت وغیرہ سے نبرد آزما ہونے کی کوشش مفید نہیں ہے کیونکہ لیویناس جس "مکمل طور پر دوسرے" کو اخلاقی بنیادوں پر شامل کرتا ہے تا کہ 'تعقلات' کی تحدید کو توڑ سکے، اس 'دوسرے' کو پہلے سے تعلق میں آنا پڑتا ہے۔ دریدا یہ چاہتا ہے کہ وہ 'دوسرے' کو لیویناس کی طرح اخلاقی بنیادوں پر الگ کرنے کی بجائے، اس کے 'پہلے' سے سامنے کے امکانات کو واضح کرے۔ جب تک 'پہلے' اور 'دوسرے' کا

تحدید کے نقطہ نظر سے سامنا نہیں ہوتا، تاریخ کے حوالے سے نئے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ جب 'دوسرے' کی 'پہلے' سے شناخت ہی نہیں ہوتی، کیونکہ 'پہلا' 'دوسرے' کو لامحدود طور پر ذمہ دار ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ "لیویناس اس کو ماورائے تاریخ لے جانا چاہتا ہے" (تشدد اور مابعد الطبیعات، ص، ۱۱۶)۔ ماورائے تاریخ تشدد کے مسئلے کو حل نہیں کیا جا سکتا۔ تاریخ کے اندر ہی "عدم تشدد کا ہر فلسفہ کم تشدد کا انتخاب کر سکتا ہے۔ خالص تشدد کی طرح خالص عدم تشدد ایک متضاد اصطلاح ہے۔ خالص تشدد 'جس میں ابھی سامنا نہیں ہوا ہوتا' ابھی تک تشدد نہیں ہے، وہ صرف خالص عدم تشدد ہے...... خالص عدم تشدد، یعنی پہلے کی دوسرے سے عدم تعلقی (جیسا کہ لیویناس اسے سمجھتا ہے)، خالص تشدد ہے" (ایضاً ص، ۱۴۸)۔ دریدا کے نزدیک 'پہلے' اور 'دوسرے' کے مابین اس انداز میں تعلق ضروری ہے کہ سامنے کی صورت میں کہیں نہ کہیں معنی یا تحدید کا امکان پیدا ہو سکے۔ جب 'دوسرے' کا سامنا کرنے ہی سے شعور حرکت میں آتا ہے تو 'دوسرے' کو بھی پہلے کی جگہ پر رکھ کر دیکھنا ضروری ہے۔ جب 'دوسرا' یا 'دوسرے' کے لیے 'پہلا' اہم ہے تو نفی کے فلسفے سے نجات کیسے حاصل کی جائے؟ دریدا مزید لکھتا ہے کہ "منفیت...... کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اگر دوسرا پہلے کی نفی نہیں ہے، پھر نہ ہی علیحدگی اور نہ ہی مابعد الطبیعاتی ماورائیت کو منفیت جیسے مقولے (Category) کی بنیاد پر سمجھا جا سکتا ہے۔ صرف باطنی شعور زمان کے سوال اور دوسرے کی ہر لمحہ حرکت کو کلی طور پر دوسرے کی مداخلت کے بغیر حل نہیں کر سکتا، اس لیے خودی دوسرے کا سامنا کیے بغیر اپنے باطن میں حرکت کو جنم نہیں دے سکتی" (ایضاً ص، ۱۱۷)۔ یہاں پر دریدا مادیت کی نمائندگی کرتا ہوا نظر آتا ہے، لیکن اسکی اس نمائندگی کا مقصد اپنی 'لاتشکیل' کے لیے صرف نظری بنیادوں پر راستہ ہموار کرنا ہے، دوسرے کی یہ تشریح حقیقی نہیں لسانی ہے، انسانی سبجیکٹ خود کو خارجی عمل کے برعکس لسانی ہیئت میں دیکھتا ہے۔ دریدا آگاہ ہے کہ پہلے سے تصور کی ہوئی لسانیات میں سبجیکٹ کا ابھار اس کے کلی نہیں تو ی طور پر فوق تجربی ہونے کی دلیل ہے۔

مغربی فلسفے کی تاریخ میں سماجی تناظر میں شروع کی گئی یہ بحث، جس کا آغاز کانٹ کے فلسفے سے ہوا، مابعد جدیدیت سماجی عمل میں شامل 'دوسرے' کے علاوہ مذہبی مفہوم میں 'دوسرے' کی بحث میں الجھ جاتی ہے۔ مذہبی مفہوم میں دوسرے کی بحث کی نوعیت اس قسم کی ہے کہ یہ واضح

طور پر یقین ہونے لگتا ہے کہ مابعد جدیدیت دراصل یہودی فلسفیوں کی فکری اعتبار سے ایک ایسی کوشش ہے، جو ایک طرف تو مسیحیوں کے مقابلے میں، 'ہولوکاسٹ' کی روشنی میں، خود کو 'دوسرے' کے طور پر پیش کرتے ہیں، بلکہ مذہبی طور پر بھی یہودیت کی سچائی کو مسیحی سچائی پر فوقیت دیتے ہوئے، خدا کے سوال کو کچھ اس انداز میں حل کرتے ہیں کہ خدا کی ایسی تصویر سامنے آئے جو اس کے 'مخفی' ہونے کو اس طرح واضح کرے جو کبھی بھی سامنے نہیں آتا۔ جہاں تک دہشت اور تشدد کا تعلق ہے تو مذہبی مفہوم میں جرمن فلسفی اس کے بارے میں جو مباحث کر چکے تھے، ان پر مابعد جدیدیت کی صورت میں اخلاقی والہیاتی حوالوں سے جو تنقید سامنے آئی ہے وہ یہودی مذہبی فلسفوں سے قطعی متصادم نہیں ہے۔ جیسا کہ میں یہ واضح کر چکا ہوں کہ دریدا کی تمام تنقید 'تقریر کی مرکزیت' سے شروع ہوتی ہے۔ 'تقریر کی مرکزیت' ہی کی بناء پر مغربی یا مسیحی مابعد الطبیعات معنی حاصل کر پاتی ہے۔ تاہم دریدا 'تحریر اور افتراق' میں لکھتا ہے کہ ''تقریر بلاشبہ تشدد کی پہلی شکست ہے، لیکن تناقض یہ ہے کہ تشدد تقریر کے امکان سے پہلو موجود بھی نہیں ہے'' (ص، ۱۴۶)۔ اور تقریر کیا ہے؟ تقریر مغربی مابعد الطبیعات کی زبان ہے، لہٰذا تمام تصورات جو 'پہلے' اور 'دوسرے' کے تعلق سے محدود ہوئے ہیں۔ دریدا اس تحدید کے اندر ہی تشدد کے پہلوؤں کو دیکھتے ہوئے کہتا ہے کہ ''اس لیے خدا بھی جنگ میں پھنسا ہوا ہے۔ امن کی طرح اس کا نام بھی جنگ کے نظام کا تفاعل ہے'' واحد نظام جس کی زبان اب تک بولی جا سکی ہے'' (ص، ۱۳۳)۔ اس طرح دریدا مسیحی و مغربی مابعد الطبیعات پر یلغار کرتا ہے۔ جہاں تک اس کے مغربی مابعد الطبیعات میں 'پھنسے' خدا کو تشدد یا دہشت کے طور پر دکھانے کا تعلق ہے تو اس سے اتفاق کیا جا سکتا ہے۔ مذہب جب بحیثیت ان دیکھی 'ہستی' پر اندھے ایمان کو یقینی بناتا ہے تو وہ جذبہ اس کے نام پر دہشت پر اکساتا ہے۔ اس کا جواب تاریخ کے اوراق میں تلاش کرنے کی ضرورت ہے نہ کہ شاعر کے اس مصرعے میں اس کا جواب پنہاں ہے کہ ''مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا۔''

جب دریدا مغربی مابعد الطبیعات یا پھر مسیحی خدا کو دہشت و تشدد سے عبارت گردانتا ہے تو اسکے بعد اسے ایک ایسی اصطلاح کی تلاش ہے جسے وہ اس نظام کے حصے کو طور پر نہ دکھا سکے جس نظام میں دہشت یا تشدد پیوست ہیں۔ جب انسانی فکر و عمل کی بناء پر تحدید بھی قائم ہو چکی،

کلیت کا قیام بھی عمل میں آچکا، جس میں تمام تصورات کو یکجا کر لیا گیا ہے اور انھیں اپنی طبع کے مطابق ''تقریر کی مرکزیت'' سے منسوب بھی کر دیا گیا ہے تو پھر 'تحریر' میں سے وہ 'خاموش مآخذ' دکھانا ضروری ہوا، جس کو 'تقریر' ممکن تو بناتی ہے مگر اس پر گرفت نہیں کر سکتی۔ دریدا کے الفاظ میں،

The inscription is the written origin: traced and henceforth inscribed in a system, in a figure which no longer governs... (Writing and Difference, 143).

یہاں سے Differance کا ظہور ہوا اور وہ ایک ایسے خاموش، غیر جانب دار مآخذ کے طور پر سامنے آیا کہ وہ 'مرکزیت' کے نظام ہی سے منحرف ہو گیا۔ اس کا عمل یہ ہے کہ اب کسی نظام کو 'پہلے' اور 'دوسرے' کی بنیاد پر قابو میں نہیں لایا جا سکتا۔ وہ نظام جو علم الوجود، الہیات اور منطق کا تابع تھا جس میں موجودگی کا مطلب دوسرے کو اپنے تابع کرنا تھا، دریدا کے نزدیک اس کا نظری حل نکل آیا ہے، اب 'پہلا' جو زمانی و مکانی اعتبار سے 'دوسرے' کو اپنا تابع سمجھتا ہے، اب وہ اس مکاں پر اپنی برتری ثابت نہیں کر سکے گا جس کا دعویٰ وہ آج تک کرتا چلا آ رہا ہے۔ تاہم عجب بات یہ ہے کہ یہ Differance اس نظام کو مسترد نہیں کرتا، اس کو قائم کرتا ہے، اس کے بعد ایک ایسی جگہ دکھاتا ہے جسے کوئی نام ہی نہیں دیا جا سکتا۔ ایسا خاموش مآخذ جو ہر طرح کے 'تشدد' اور 'دہشت' سے 'قبل' ہے، کیونکہ وہ خاموش مآخذ 'پہلے' اور 'دوسرے' کی کشمکش سے پہلے ہے، جو کشمکش کا امکان پیدا نہیں ہونے دیتا، جو نہ صرف افتراق کو جنم دیتا ہے بلکہ اس افتراق کے بعد شناخت کو التوا میں رکھتا ہے۔ واضح رہے کہ دریدا یہ تمام بحث لسانی ساخت کی بنیاد پر کرتا ہے۔

ہم ہر روز مسیحی و صیہونی دہشت گردوں کے ہاتھوں ہونے والے معصوم انسانوں کے قتل عام کے بعد خود کو یہ تسلی نہیں دے سکتے کہ زبان کے اندر اس مسئلے کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ تیسری دنیا کے استحصال زدہ لوگوں اور یہاں تک کہ بنیاد پرستی کے حوالے سے مسلمانوں پر لگائے گئے الزامات کی بنیاد پر دیکھیں تو مابعد جدیدیت کی یہ فکری جہت ایک مذاق معلوم ہوتی ہے۔ مغربی سامراج کے متشددانہ و دہشت پسندانہ عمل کو نظری مباحث کی بھینٹ نہیں چڑھایا

جا سکتا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ دریدا کی فکر بھی انھی خطوط پر استوار ہے جن خطوط پر نازی فلسفی ہائیڈیگر کا فلسفہ استوار تھا۔ میں اس موقع پر ہربرٹ مارکوزے کے ہائیڈیگر کو لکھے ہوئے ایک خط میں سے یہ اقتباس پیش کر رہا ہوں جو قطعی غیر متعلقہ نہ ہوگا،

''سیاسی معاملات کے بارے میں ایک فلسفی کو دھوکہ دیا جا سکتا ہے، اس مسئلے پر وہ خوش دلی سے اپنی غلطی کو قبول کر لے گا۔ لیکن اسے ایک ایسی ریاست کے بارے میں دھوکے میں نہیں رکھا جا سکتا، جس نے لاکھوں یہودیوں کو اس لیے موت کے گھاٹ اتار دیا ہو، کیونکہ وہ یہودی ہیں اور اس طرح دہشت کو روزمرہ کا معاملہ بنا دیا گیا ہو'' (تکنیک، جنگ اور فاشزم، مرتب، ڈی کیل نر، ص، ۶۷۔ ۳۶۳)۔

مارکوزے تو یہ سمجھ گیا تھا کہ ہائیڈیگر تشدد اور دہشت کا جواز اپنے فلسفے میں تلاش کر رہا ہے، لیکن کیا دریدا کے فلسفے میں تشدد اور دہشت کو دوام عطا کرنے والے پہلوؤں کو کوئی دیکھ پایا ہے؟ استحصال، دہشت گردی، ظلم و جبر سے بچنے کے لیے جس طریقہ کار کی ضرورت ہے، مابعد جدیدیت کی 'لاتشکیلی' جہت اس کے بارے میں ویسے ہی خاموش ہے، جیسے کہ Differance خاموش ہے۔ اگر 'لاتشکیل' سے ہمدردی رکھتے ہوئے اس کو سماجی تناظر میں اخلاقی تقاضے کے طور پر دیکھا جائے، جیسا کہ سائمن کرچلی اپنی کتاب ''لاتشکیل کی اخلاقیات'' میں موقف اختیار کرتا ہے، تو پھر بھی 'لاتشکیل' نظری سطح پر ہی بحث کی ضروریات کو پورا کرتی ہے۔ تاہم دریدا کے فلسفے میں دہشت و فاشزم کے مہلک جراثیم کا ادراک اس وقت ہوتا ہے جب دریدا صاحب ۱۱ ستمبر کی دہشت گردی کے بعد فلسطینیوں پر ہونے والی صیہونی دہشت گردی اور آزادی کے لیے لڑی جانے والی حقیقی جنگ کے درمیان فرق کو مبہم الفاظ میں پیش کرتا ہے۔

''لاتشکیل'' نے نظری سطح پر مابعد جدید مباحث پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ دریدا گیارہ ستمبر کی دہشت گردی سے پہلے ہی اپنی تھیوری پیش کر چکا تھا۔ دریدا کو شاید اندازہ نہیں تھا کہ زبان کو بنیاد بنانے والی تھیوری ایک ایسے عمل کی وضاحت کیسے کر سکے گی، جو دنیا کی سماجی، سیاسی اور معاشی جہت پر فیصلہ کن اثر مرتب کر سکتا ہے۔ اس کے باوجود دریدا اس 'واقعے' کی شدت سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا اور اس دہشت گردی کے بارے میں بولنے پر مجبور ہوا۔ دریدا کی ''لاتشکیل'' کے بارے میں یہ نکتہ ذہن میں ابھرتا ہے کہ یہ دہشت گردی کے

بارے میں ایسے خیالات کا اظہار کیسے کر سکتی ہے جو اس کی تفہیم اور اس کے تدارک کے لئے مفید ثابت ہو سکیں؟ 'لاتشکیل' تو خود ایک طرح کی تخریب ہے جو دعویٰ تو بورژوا آئیڈیالوجی کے انہدام کا کرتی ہے مگر حقیقت میں اسی کی خدمت پر معمور ہے۔ 'لاتشکیل' متن کو اس طرح برہنہ کرنا چاہتی ہے کہ جہاں کہیں بھی معنی کا تعین ہو، اسے مغربی مابعد الطبیعات میں 'موجودگی' کے تصور سے جوڑ کر مسترد کر سکے یا معنی کے امکان کو رد کر سکے۔ جہاں تک تفہیم کا مسئلہ ہے تو اگر وقتی طور پر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ یہ زبان کی بنیاد پر تفہیم کے عمل کو ممکن بناتی ہے، تو پھر اس عمل کا تعین کیسے کیا جائے جو صورتحال کو بہتر بنانے کے لئے ناگزیر تصور کیا جائے؟ جب معنی کا تعین یا اردگرد کے واقعات کی اس مفہوم میں تفہیم نہ کی جائے کہ کسی مثبت نتیجے پر پہنچنا مقصود ہو تو یہ صورتحال کو مزید الجھانے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

عالمی سطح پر ہونے والی دہشت گردی کو اگر 'لاتشکیل' کے مفہوم میں سمجھا جائے تو عجیب خیالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ درست ہے کہ یہ تھیوری ہمیں کسی ایسے نتیجے پر پہنچانے والی نہیں ہے کہ دہشت گردی کے تدارک کے لیے کوئی قدم اٹھایا جا سکے۔ 'لاتشکیل' کے بارے میں یہ واضح رہنا چاہیے کہ مغربی مابعد الطبیعات کی تنقید سے شروع ہوتی ہے، جبکہ تنقید کے خاتمے پر یہ تاثر قائم کراتی ہے کہ اس نے معنی کے عدم امکان کا امکان پیدا کر کے مابعد الطبیعات سے نجات حاصل کر لی ہے، لیکن مابعد الطبیعات سے نجات اس لیے ممکن نہیں ہے کہ 'لاتشکیل' مابعد الطبیعات کی تعمیر کی گئی عمارت کو اس کی کلیت، میں بنیاد بناتی ہے۔ اگر مابعد الطبیعات یا 'کلیت کو' مسترد کر دیا جائے تو 'لاتشکیل' کی اپنی بنیاد ہی باقی نہیں رہتی۔ جہاں تک معنی کے عدم امکان کا تعلق ہے تو وہ تمام پہلو بھی مابعد الطبیعات کے وسط میں موجود ہیں۔ 'لاتشکیل' محض ان امکانات کی جانب توجہ مبذول کراتی ہے۔

مابعد جدیدیت کا دعویٰ ہے کہ کوئی بھی سچائی حتمی یا فطری نہیں ہے، بلکہ سب کچھ ثقافتی تشکیل ہے، ثقافت فطرت سے الگ وجود رکھتی ہے، اگر انسانی ارتباط میں فطرت کے تفاعل کو اہمیت دی جائے تو ثقافتی مسئلہ نظر انداز ہوتا ہے، جبکہ مابعد جدیدیت ثقافتی تشکیل کے علاوہ کسی اور تشکیل کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہے۔ فطرت سے منسلک سچائیوں کو اہمیت دینے کا مطلب یہ ہوا کہ کچھ نہ کچھ ایسا ضرور ہے جو فطری ہے۔ اگر فطرت کی نوعیت فطری ہے تو فطرت کے اس

عمل کو فطرت سے الگ کر کے کیسے دیکھا جا سکتا ہے؟ مابعد جدیدیت ہر طرح کے ایقان کے خلاف ہونے کے باوجود یہ یقین دلانے کی کوشش کرتی ہے کہ ہر طرح کی حتمیت محض واہمہ ہے مگر اس امر پر اصرار کرتی ہے کہ ثقافتی تشکیل میں صرف افتراق کا پہلو حتمی ہے، اگر افتراق حتمی ہے تو ''بڑے بیانیے کی جانب تشکیک'' کا رجحان درست ہے، ابدی اور آفاقی سچائیوں پر عدم یقین آج کی ضرورت ہے۔ اس کے علاوہ اخلاقیات کا نہ ہونا، ترقی کے تصور کو احمقانہ گردانا، استحصال شدہ اور مظلوم عوام کی نجات اور بقا کے مارکسی رجحان کو خیالی اور ناممکن قرار دینا، عقل و خرد کی شکست و ریخت، معروضی سچ کو تسلیم نہ کرنا، مابعد جدید ''سچائیوں'' کا حصہ ہیں۔

سرمایہ داری نظام پیداواری بنیادوں پر اپنے داخلی تضادات کی بنا پر کوئی بنیادی تبدیلی برپا نہیں کر سکا۔ معاشی منطق نے ثقافتی سطح پر چند ایک تبدیلیوں کو ضرور جنم دیا ہے، جسے مابعد جدیدیت کہا جاتا ہے، مگر ان تبدیلیوں کو تاریخی ارتقا کا نتیجہ نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ مابعد جدیدیت ارتقا کے تصور کو تسلیم ہی نہیں کرتی، وجہ یہ کہ ارتقا کے فلسفے میں اس کی اپنی موت مضمر ہے۔ اگر ارتقا کلیت میں ممکن ہو سکا ہے تو کلیت کا خاتمہ ارتقا کا التوا ہے، جو مابعد جدیدیت کی شکل میں سامنے آیا ہے یا لایا گیا ہے۔ یہ ایسا بحران ہے جس کی ضرورت کو محسوس کیا گیا تھا۔ مابعد جدیدیت تاریخ کے تسلسل میں محض مقداری تبدیلی بھی نہیں ہے۔ یہ تبدیلی کی خواہش کو ترک کرنے کا درس دیتی ہے۔ اسی طرح کافی حد تک متضاد مفہوم میں، دریدا کی ڈی کنسٹرکشن شمولیت کے برعکس 'غیر جانب داری' پر یقین رکھتی ہے، یہ کشمکش میں کشمکش سے قبل کی صورت کو عیاں کرتی ہے ہوئی خاموشی کی جانب مائل کرتی ہے، اور اسی میں غرق ہونے کا سبق پڑھاتی ہے۔ یہ ایک سماج میں لاتعلقی کی تعلیم دیتی ہے جہاں حقیقی تعلق قائم کرنے کی ضرورت ہے، کیونکہ تعلق قائم ہو چکا ہے۔ یہ اس تعلق کو تسلیم نہ کرنے کا خیالی درس دیتی ہے تاکہ اس تعلق کو دوام مل سکے۔ یہ مجاہد کی طرح نہیں بلکہ اس صوفی کی مانند ہے جو دہشت اور فاشزم کے دور میں عمل سے عاری مجہولیت پر اکساتا ہے اور اس طرح اس فاشزم کا حصہ بن جاتا ہے۔ تاہم آخری تجزیے میں یہ صوفی کو اس کے اہم ہتھیار (مسلسل نفی کے بعد اثبات) سے بھی محروم کر دیتی ہے۔

مابعد جدیدیت کو اگر چند حوالوں سے اسے روشن خیالی سے انحراف یا اس کی توسیع کہا جائے، تو اس کے باوجود اس کی وضاحت تجریدی انداز میں ممکن نہیں ہے۔ اگر جدیدیت کے

فروغ میں پیداواری قوتیں، فلسفہ وفکر، مختلف نظریات کی باہمی پیکار وغیرہ جیسے عناصر اہم ہوسکتے ہیں تو یہ کیسے ممکن ہے کہ مابعد جدیدیت سماجی، سیاسی اور علمی حوالوں سے ایک مجرد تھیوری ہو؟ مراد یہ نہیں کہ اس کی تشکیل میں خیال پرستانہ رجحان ہے یا نہیں۔ مغربی سماج میں چند ایک تبدیلیاں ضرور پیدا ہوئیں، جو سماجی عمل میں کسی بھی معاشرے میں پیدا ہوسکتی ہیں، مگر ان تبدیلیوں کو کچھ اس انداز میں پیش کیا گیا کہ مستقبل میں تبدیلی اور بنیادی تبدیلی کے امکان کے بارے میں سوچنے والوں قائل کیا جائے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں ہے۔ اگر یہ سوچ درست ہے تو مابعد جدیدیت اپنے سماجی اظہار میں مغربی ممالک کے داخلی تضادات اور تباہی کے نتیجے میں جنم لینے والی مایوسیوں کا اظہار ہے؟ یا پھر یہ حقیقی سماجی حوالوں سے کسی طرح کا خوش آئند فلسفہ یا 'حالت' ہے؟ سماجی سطح پر انسان سے وابستہ یہ اُن عوامل کو نمایاں کرتا ہے، جن کو بیگانگی کا شکار انسانوں کے جذبات واحساسات کو 'ردثقافت' کے نام پر تحقیر کا نشانہ بنایا جاتا تھا۔ لیکن مغرب میں ''ردِثقافت'' کا نعرہ یا تو بورژوا لبرل جمہوریت کے حامیوں کی جانب سے بلند ہوتا ہے یا پھر مسیحی بنیاد پرستوں کی جانب سے، جو صرف اور صرف مسیحی اقدار کی پاسبانی کا فریضہ سرانجام دینا چاہتے ہیں۔ مابعد جدیدیت کے مطابق پسے ہوئے طبقے سے متعلقہ وہ عوامل جن کو احساساتی جذباتی اور ذہنی ساخت میں تکریم کا مقام حاصل نہیں ہوا، انھیں اتنی ہی اہمیت دی جانی چاہیے جتنی اعلیٰ ثقافت کے لئے مختص کی جاتی ہے، المیہ یہ ہے کہ اس پہلو پر بھی تبدیلی کا فلسفہ بیکار رہے، مابعد جدیدیت تبدیلی یا بنیادی تبدیلی کے فلسفے کے برعکس صرف جوں کا توں رکھنے کے فلسفے پر کاربند ہے۔ ''ردِثقافت'' یا پھر ثقافت کی قبولیت کا سوال عمل سے جڑا ہوا نہیں ہے، بلکہ جہاں موجود ہو وہاں بیٹھے رہو کے فلسفے کی تبلیغ کرتا ہے۔ تماشہ یہ ہے کہ پسے ہوئے طبقوں کی حالت بدلے بغیر ان کے بارے میں رویہ بدل لینے کا مطلب یہ ہے کہ سماج کہیں نہ کہیں اپنے ہی تضادات میں پھنس گیا ہے، جن تضادات کی تحلیل عمل سے یقینی ہوسکتی ہے، اسے صرف لسانی تھیوری سے حل کیے جانے کی کوشش ہو رہی ہے، یا پھر ایسے تضادات جن کی تحلیل، جو سماجی تبدیلی کا تقاضا کرتی ہے، کے برعکس تضادات کی موجودگی ہی کا انکار کر دیا جائے۔ اس عمل میں بھی بورژوازی کے مفادات کا پہلو شامل رہا ہے، جنھیں خواہشات اور مفادات کے تصادم کی بناء پر طاقت یا پھر اعلیٰ اقدار کے نام پر دبا دیا جاتا ہے۔ تاہم سوال یہ

ہے کہ کسی بھی طبقے کا سماجی مقام یا معاشی حالت تبدیل کئے بغیر اسے اسی حالت میں رہتے ہوئے اس کے بارے میں صرف نقطہ نظر تبدیل کر لینا درست ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ مغرب میں سرمایہ داری نظام اب اپنے اندرونی تضادات کی بناء پر انسانیت کا دشمن بن گیا ہے۔اس کی ترقی اس کی ضد میں تبدیل ہوگئی ہے۔ معاشی منطق اس کی حقیقی روح ہے جس کی رو میں بہہ کر افکار میں جمود اور رویوں اور اخلاق میں بحران پیدا ہوا ہے۔ وہ معاشی، معاشرتی، سیاسی اور اخلاقی عوامل جو اس عہد میں انسانی سوچ اور جذبات و احساسات کو منظم کرتے ہیں، اُن عوامل میں تبدیلی کی بناء پر انسان پر ایک بار پھر اثرات مرتب ہوئے ہیں، جن کے مظاہر انسانی فکری اور عملی رویوں میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ فریڈرک جیمسن کی مابعد جدیدیت کی تعریف کے مطابق یہ تاریخی حرکت کے نتیجے میں جنم لینے والے معاشی، سیاسی، سماجی عوامل کا ایک خاص عہد میں اظہار ہے، جسے سرمایہ داری کے ''تیسرے مرحلے کی ''ثقافتی منطق'' بھی کہا جاتا ہے۔اس عہد میں ہر طرح کے مفادات معاشی مفادات کے تابع ہو جاتے ہیں۔ثقافتی سطح پر رویوں میں تبدیلی، فن و ادب کی نئی تشریحات وغیرہ، تاہم یہ تو وہ صورت ہوئی جو امریکہ سمیت دوسرے یورپی ممالک میں کسی حد تک ۱۱ ستمبر کی ''دہشت گردی'' سے قبل دکھائی دیتی تھی۔اس وقت جب مذہب کے ''بڑے بیانیے'' ہونے کے سوال پر بحث کی گنجائش ہی محسوس نہیں کی جاتی تھی۔ میں مغربی ذہنیت کے اس پہلو کو بھی تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہوں کہ ۱۱ستمبر کے بعد مذہبی انتہا پسندی میں اضافہ ہوا ہے۔ اگر تو ۱۱ستمبر کے واقعے میں واقعی 'مسلمانوں' کا ہاتھ تھا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ 'بڑا بیانیہ' ختم نہیں ہوا۔اگر ۱۱ستمبر کے واقعے میں 'مسلمانوں' کا ہاتھ نہیں تھا تو پھر بھی مغربی ذہنیت نے اس واقعے کو مذہبی بنیادوں پر اجاگر کر کے یہ ثبوت فراہم کر دیا کہ مذہبی انتہا پسندی کم از کم مغربی ذہنیت سے محو نہیں ہو سکی۔ وہ مذہبی انتہا پسندی یا مذہبی دہشت گردی کی آڑ میں ہی اپنے مخصوص مفادات کو حاصل کر سکتے ہیں۔ مغربی ذرائع ابلاغ کی پالیسی یہ رہی کہ جب دہشت گردوں کا ذکر کیا جائے، انھیں 'اسلامی دہشت گرد' کہا جائے، ذرائع ابلاغ پر ان الفاظ کا دہرایا جانا حقیقت میں مسیحی وصیہونی دہشت پسند ذہن کی عکاسی کرتا ہے۔اس اعتبار سے مسیحی وصیہونی سامراج کا 'بڑے بیانیے' پر ایمان کھل کر سامنے آجاتا ہے۔ان کے ذہن میں یہ خیال اغلب تھا کہ ''بڑے بیانیے'' یعنی دنیا

کو اسلام اور مغرب میں تقسیم کر کے ہی صیہونی دہشت پسند ذہنیت ایک طرف تو خداوند یسوع مسیح اور یہوا کی خوشنودی حاصل کر سکتی ہے، اور دوسری طرف سامراج کو جلد بسترِ مرگ پر پہنچنے سے بچا سکتی ہے۔ ''بڑے بیانیے'' کی بنیاد پر پھیلائے گئے نفرت کے جراثیم مغربی عوام پر باقی ہر طرح کی آئیڈیالوجی سے زیادہ مہلک اثرات برپا کرتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ عہدِ حاضر میں یہودی، ہندو اور مسیحی دہشت گردی کی بدترین مثالیں موجود ہیں جو اپنی دہشت گردی کو لبرل، سیکولر اور جمہوری اقدار جیسی اصطلاحوں کی آڑ میں چھپانا چاہتے ہیں۔ مغربی ممالک کے سربراہان ایک ہی لفظ کے بے تحاشا استعمال سے نظریاتی بنیادوں پر 'برائی' کے وجود کو مسلمانوں سے منسوب کرنے کے علاوہ اپنی جنگی سرگرمیوں کو عوام کے ذہن میں بطورِ ثواب راسخ کرنا چاہتے ہیں، جس سے خدائی رضا کی تکمیل سے نیکی کا جواز بھی باآسانی میسر آجاتا ہے۔

جب سے مغرب میں مذہب کے حوالے سے پادریوں کی حاکمیت کم ہوئی، مذہب کی سیکولر شکل پر یقین بڑھنے لگا، اس رویے نے مذہب کی اس شکل کو مابعد جدیدیت سے تعبیر کردیا۔ لیکن اس بار مذہب کو سیکولر سے نہیں بدلا گیا، بلکہ سیکولر کو مابعد سیکولر سے بدل دیا گیا، لہٰذا سیکولر کا فلسفہ اپنی مابعد شکل میں مذہبیت کو مسترد نہیں کرسکتا۔ جب ہر چیز ثقافتی تشکیل ہے تو مذہب کیوں نہیں، نام نہاد مابعد جدید مفکر اس تمام فلسفے کو کانٹ سے اخذ کرتے ہیں، اس طرح جیسے کانٹ کی اخلاقیات و مذہبیت تجریدی شکل میں سامنے آتی ہے، اسی طرح مابعد جدیدیت مذہب کو ثقافت تک محدود کر کے رکھنا چاہتی ہے۔ المیہ یہ ہوا کہ پادریوں کی حاکمیت کی شدت میں تو کمی واقع ہوئی مگر سیاسی نظام میں مذہب کے بطورِ آئیڈیالوجی استعمال ہونے کے سوال کو یہ کہہ کر نظر انداز کردیا گیا کہ آئیڈیالوجی کا خاتمہ ہوگیا ہے، محض اس خیال کے تحت کہ آئیڈیالوجی زبان کے اندر قائم ہوتی ہے۔ مذہب کے نام پر جو دہشت پادری پھیلاتے تھے، آج وہ دہشت مسیحی وصیہونی دہشت پسند سیاسی رہنماؤں کا ہتھیار بن چکی ہے۔

اس تناظر میں یہ کہنا درست ہوگا کہ مابعد جدیدیت کے حامیوں کی تبلیغ کے برعکس سماجی حوالوں سے مابعد جدیدیت کے نقوش مغربی معاشرے پر اس طرح واضح نہیں ہوئے، روشن خیالی اقدار کی پامالی ضرور ہوئی ہے، جو معاشی وسیاسی تغیر پزیر عمل کا نتیجہ ہے۔ اسی کو بحران سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ بنیادی سوال ہے کہ جب فوقیتی ترتیب کا خاتمہ اقدار کے انہدام پر منتج ہو،

تو نئی اقدار کا عدم امکان انسانی معاشرے کے نقطۂ نظر سے فاشزم ہی کہلا سکتا ہے۔ اس سوال کا جواب 'لسانی' فلسفے کے پاس نہیں ہے، اس کا تعلق انسانی مرکزیت کے سوال سے قائم ہوتا ہے۔ انہی عوامل کی بنیاد پر مغرب میں بھی سنجیدہ مفکرین مابعد جدیدیت کے مظاہر کو بحران سمجھتے ہیں، کیونکہ اعلیٰ اخلاقیات، احترامِ آدمیت جیسی وہ اقدار جو روشن خیالی پروجیکٹ نے پیش کی تھیں، ان کا شیرازہ سرمایہ داری نظام نے بکھیر کر رکھ دیا ہے۔ مابعد جدید مفکروں کے پیش کردہ حل میں اقدار کے سوال کی کوئی اہمیت ہی نہیں ہے۔ اس لیے دیکھا جائے تو تکثیریت، تنوع وغیرہ کا صرف دعویٰ کیا گیا ہے، لیکن اس کی قیمت انسانی اقدار کی شکست وریخت کی صورت میں ادا کرنی پڑی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ 'تکثیریت' اور 'تنوع' جیسے عوامل سرمایہ داری نظام میں ممکن ہی نہیں ہیں۔ رویوں میں تبدیلی یا سیتی عمل سے تحریک پانے والا وقتی ابھار ہے، مگر وقتی ابھار تضادات کی حقیقی تحلیل نہیں ہوتا، نہ ہی اسے تحلیل سمجھنا چاہیے، کسی بھی مسئلے کو ذہن میں حل کر کے اس کو حل نہیں سمجھا جا سکتا۔ رویوں کی تبدیلی کا مطلب یہ ہے کہ انسان بنیادی طور پر تبدیل ہو چکا ہو، لیکن یہ صورت کلی طور پر شعوری یا لسانی فوق تجربیت کی بناء پر ممکن نہیں ہو سکتی۔ اسے حقیقی سماج میں تجربیت کے سوال سے جوڑ کر ہی حل کیا جا سکتا ہے۔

صنعتی انقلاب کے ساتھ ہی جو فلسفہ معرضِ وجود میں آیا، اس نے ہی خیال پرستانہ رجحان کے تحت اقدار کی قبولیت اور استرداد کا جواز پیش کیا، مذہب کو زک پہنچی، جس سے مذہبی اقدار کی شدت میں کمی ضرور ہوئی، کیونکہ نیا فلسفہ یعنی عقلیت نے کسی حد تک انسان کی مرکزیت کے سوال کو جنم دے دیا تھا۔ تاہم اسکے باوجود خیال پرستی پُر اسراریت کے بطن سے جھانکتی رہی جس نے دہشت کے جواز کو بھی قائم رکھا۔ جو عوامل مسیحی شدت پسندوں کی نظروں سے وقتی طور پر اوجھل ہو گئے، وہ چند برس قبل ایک بار پھر کھل کر سامنے آئے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مابعد جدید علمیات کی تضادات کی تحلیل صرف تھیوری میں ہوئی ہے، مابعد جدیدیت یہ دلیل پیش کر سکتی ہے کہ اگر مابعد جدیدیت میں امکان کا پہلو موجود ہے، جس کے لیے ضروری ہے کہ پسے ہوئے طبقات کو لسانیات کے اصولوں کی تعلیم دی جائے۔ ان کو یہ بھی تعلیم دے دی گئی تو کیا اس سے مسیحی دہشت پسندانہ ذہنیت کا خاتمہ ممکن ہو سکے گا؟ یقیناً نہیں! نہ ہی بورژوازی کو لسانیات کی تعلیم دینے سے مسئلہ حل ہو سکتا ہے۔ مسئلہ تو صرف یہ ہے کہ استحصال،

جبر اور دہشت سے پاک نظام کی ضرورت کو محسوس کر کے اس کے حصول کی کوشش کی جائے۔ دوسری طرف صنعتی انقلاب کے بعد روشن خیالی کے شعوری فلسفے سے تحریک پانے والی اور اس عہد کی سماجی ہیئتوں کے نتیجے میں برپا ہونے والی بورژوا اقدار کی بحالی کی کوشش کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک بار پھر سماج کو تجریدی فلسفے کی بھینٹ چڑھا دیا جائے، 'شعور' کی حمیت کا تصور ایک خیالی تصور ہے، جسے سماجی، سیاسی اور معاشی ہیئتوں سے ہم آہنگ کر کے ہی موثر بنایا جاسکتا ہے۔ عہد حاضر میں سماجی حوالوں سے جو تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں، ان میں طریقہء پیداوار کی تبدیلی کو نمایاں مقام حاصل ہے، اس پہلو کو مابعد جدیدیت تسلیم کرتی ہے، گو کہ مابعد جدید مفکر اسے تناظر سے الگ کر کے مبالغہ آرائی سے پیش کرتے ہیں۔ بہر حال اس طور برپا ہوئی تبدیلی میں یہ کیسے ممکن ہے کہ اخلاقیات، آزادی، انصاف اور مساوات جیسے عوامل میں تبدیلی واقع نہ ہوئی ہو۔ بنیادی تبدیلی یہ واقع ہوئی ہے کہ انسان اور ہر قسم کی اقدار کو لامرکز کر دیا گیا ہے۔ تیسری دنیا کے وہ ممالک جہاں مذہبیت کا رجحان غالب ہے، وہاں پر ابھی بھی روشن خیالی کے اس انسانی ماڈل کی ضرورت کا انکار نہیں کیا جاسکتا، جس کی تخلیق ابھی ہونا باقی ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ تیسری دنیا کا انسان ان تمام اقدار کو حاصل کر کے محسوس کر چکا ہے، یا یہ اقدار انسانی معاشرے کی داخلی ہیئت میں اظہار پا کر ارتقاء کی جانب قدم اٹھا چکی ہیں۔ خارجی عوامل کے اثرات (بالخصوص مغربی) 'سے ان معاشروں کی داخلی ہیئت متاثر ہوئی ہے، مگر یہ عمل تعمیری کے برعکس، معاشرتی انتشار کی جانب اٹھا ہے۔ طبقات کے درمیان خلیج مزید وسیع ہو گئی ہے۔ تکثیریت، تنوع وغیرہ جیسے عوامل کا واویلا داخلی تضادات کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ مابعد جدیدیت کا دعویٰ ہے کہ مغربی معاشرے طبقاتی تضادات سے مبرا ہیں۔ افتراق، تضادات سے بالا ہے۔ اس میں ارتقاء کا پہلو ختم ہو گیا ہے؟ روشن خیالی پروجیکٹ'، جس کی تہہ میں انسانی 'شعور' کارفرما ہے، فلسفیانہ سطح پر اپنے قبل کی مذہبیت، کو سمیٹے ہوئے قائم ہے، ممکن ہے کہ یہ مذہبیت ٹھوس اقدار کے حوالے سے اتنی اہم نہ ہو، مگر مذہبیت کا پراسرار پہلو جو ابھی تک انسانوں کی غالب اکثریت کی زندگیوں کو معذور بنائے ہوئے ہے اور مذہبیت کا بطور شناخت تصور نہ صرف مغربی ممالک میں بلکہ تیسری دنیا کے ممالک میں پہلے سے زیادہ ابھر کر سامنے آیا ہے۔ یہاں تک کہ اسے قائم رکھنے کا پروپیگنڈہ کیا جارہا ہے۔ فرق

صرف یہ ہے کہ اس کے اثرات 'بڑے بیانیے' کے ہونے کے باوجود مابعد جدیدیت اسے 'چھوٹے بیانیے' کے طور پر قبول کرتی ہے۔ لیکن اخلاقی انحطاط کو مذہبیت سے پُر کرنے کی خواہش کا اظہار نہ صرف ڈینئل بیل نے کیا بلکہ فریڈرک جیمی سن بھی اس پہلو کی حمایت کرتا ہے۔ مابعد جدید عہد میں اخلاقی بحران اور خود اس کا کسی بھی اخلاقیات کی تصدیق نہ کرنا ہی اسے مذہبیت کی جانب لے جارہا ہے۔ لہذا وہ مذہبیت جس کا اختتام مابعد جدیدیت کی بنیاد ہونا تھا، مابعد جدیدیت اس سے اپنی تکمیل کے لیے مدد طلب کررہی ہے۔

مغربی دانشور بیسیویں صدی کے معاشی تضادات میں پھنسے ہوئے سرمایہ داری نظام کے زیرِ سایہ ہولناکیوں کی وجہ سے بوکھلا گئے اور معاشرتی بہتری کے ہر پہلو سے دست بردار ہوکر دنیا کو ایک یاسیتی فلسفے میں جھونک دیا۔ اُردو میں انتہا پسندی کی حد تک مابعد جدیدیت کی تبلیغ کی گئی ہے۔ تیسری دنیا کے ممالک بالخصوص پاکستان اور ہندوستان جہاں بنیادی حقوق کی خاطر ایک بھرپور جدوجہد کی ضرورت ہے وہاں پر اردو سے وابستہ نام نہاد شارحین نے اس اصطلاح کو درآمد کرکے لوگوں کو ایک عجیب کشمکش میں مبتلا کردیا ہے۔ یہ جانے بغیر کہ ''روشن خیالی پروجیکٹ'' میں عقل کو کیا کردار ادا کرنا تھا، انسان کی مرکزیت کا کیا مفہوم تھا۔ کیا عقل انسانی مرکزیت کو قائم رکھتے ہوئے آزادانہ طریقے سے اپنا کردار ادا کرسکی ہے یا نہیں؟ یا پھر اس کا کردار یک طرفہ رہا ہے؟ یا پھر وہ مذہبیت کے دائرے میں مقید ہوکر رہ گئی ہے؟ یا پھر یہ کہ اس کو تحقیر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے؟ یہ تو تسلیم کرنا ہی ہوگا کہ مغرب میں صنعتی معاشرے سے ظہور پزیر ہوتی ہوئی ''روشن خیالی'' ایک فلسفیانہ تحریک تھی، جس نے انسانی ترقی کا محض خواب ہی نہیں دیکھا بلکہ اسے خاطر خواہ حد تک آگے بھی بڑھایا۔ یہ کہنا سراسر مہمل لگتا ہے کہ جاگیرداری سماج میں انسانی زندگی، سائنس، فلسفہ، نفسیات وغیرہ میں کوئی ترقی نہیں ہوئی۔ اصل نکتہ یہ ہے کہ یاسیت کی یہ دنیا جو عملی و نظری سطح پر بحران کی شکل میں موجود ہے، یہ ان تضادات کا اظہار ہے جو بورژوا ریاست اور اس کی قائم کردہ لبرل جمہوریت کے وسط میں موجود ہیں۔ ان کی تحلیل نظری سطح پر نہیں بلکہ عملی سطح پر ہونا باقی ہے۔ عملی سطح پر ان تضادات کی عدم تحلیل نے بورژوا ریاست کو عالمی سطح پر دہشت گردی مسلط کرنے پر مجبور کردیا ہے۔ آج کے مغربی لبرل، سیکولر اور مابعد جدید سیاستدان مذہبی بنیادوں پر قرونِ وسطیٰ کے پادریوں سے زیادہ قتلِ عام کا

شغف رکھتے ہیں۔ دہشت گردی صیہونی سامراج کا ہتھیار ہے جسے وہ اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے۔ ان مقاصد کا تعین کہیں خلا میں نہیں ہوتا جیسا کہ بعض مجرد تبلیغ کرتے دکھائی دیتے ہیں، ان مقاصد کا تعین حقیقی زندگی میں صیہونی سامراجی یلغار کو برقرار رکھنے کے لیے ناگزیر تصور کیا جاتا ہے۔ فوکویاما نے لبرل جمہوریت کی فتح کا اعلان کر دیا تھا۔ اس جمہوریت کو برقرار رکھنے کی کوشش میں دہشت گردی کو ایک ہتھیار کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ لبرل جمہوریت کی یہ شکل جو مغرب میں رائج ہے، یہ ان جامد مذہبی ساختوں کی نمائندگی کرتی ہے، جن کو مدِ نظر رکھتے ہوئے شناخت کے حصول کا سوال اٹھایا گیا تھا۔ تاہم یہ شناختیں یکطرفہ ہیں، اگر یہ شناختیں ٹوٹ بھی رہی ہیں، تو ان کا ٹوٹنا 'بنیادی' شناخت پر کوئی سوال قائم نہیں کرتا، وہ 'شناخت' 'جو' پہلے' کو تشدد اور دہشت پھیلانے پر اکساتی ہے۔ اس حوالے سے دیکھیں تو بنیادی شناخت ایک ایسا 'بڑا بیانیہ' ہے، جس پر انفرادی موضوعی شناختوں کا انہدام اثر انداز نہیں ہوتا، بلکہ الٹا شناختوں کی یہ ٹوٹ پھوٹ اس نظام کو مزید مضبوط کرتی ہے۔ سامراج کی قائم کردہ اُن شناختوں کے لیے تحلیل وانہدام کا سوال اہم ہے، جو ابھی قائم نہیں ہوئیں۔ ان کا قیام 'پہلے' کی شناختوں کے خاتمے کا تقاضا کرتا ہے۔ اس کے لیے فلسفہ اور عمل میں ہم آہنگی کی ضرورت ہے، یہ عمل لسانی نہیں موضوعی شعور اور معروضی ارتباط ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ اس کا تجزیہ میں کتاب کے آخری باب میں پیش کروں گا۔

جدلیات، شعور اور مابعد جدید فاشزم

میں نے گزشتہ باب میں روشن خیالی پروجیکٹ اور اس کے ساتھ یہودی فلسفیوں کی عدمِ شناخت اور التوا و افتراق کے تعلق کی نوعیت کا تفصیلی جائزہ پیش کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ دونوں پروجیکٹس میں ایسے عوامل موجود رہے ہیں جنھیں دہشت اور فاشزم سے بآسانی ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔ میں اس باب کے اگلے چند صفحات پر اس فلسفیانہ پسِ منظر کا مختصر جائزہ پیش کروں گا، جس کی بنیاد پر آگے چل کر جدلیات، شعور اور فاشزم کے درمیان تعلق کی نوعیت کو واضح کیا جا سکے۔ اس باب میں ہم دیکھیں گے کہ ایک طرف مارکسزم عملی و حقیقی مقولے کی بناء پر انسان سے متعلقہ فلسفوں کے فروغ کے لیے کوشاں رہا ہے، دوسری طرف انسان کی ہر شکل کا نہدام مابعد جدید فاشسٹوں کا خاصہ بن جاتا ہے۔ اسی شکل سے کسی حد تک متصوفائے ہوئے سبجیکٹ کو بھی جوڑا جا سکتا ہے۔ متصوفایہ ہوا سبجیکٹ بیکار ہے، مابعد جدید سبجیکٹ کو بیکار ثابت کرنے کی کوشش کی ہی ہے۔ اسے اس کے عمل سے محروم کر کے پیش کیا جا رہا ہے۔ متصوفایہ ہوا سبجیکٹ اپنے مجہول اور باطل استغراق میں گم کسی نام نہاد لمحے کے انتظار میں ہے، جس کو وہ خود بھی بیان کرنے سے قاصر ہے۔ اس باب کا حتمی نکتہ کتاب کے آخری باب میں ہی واضح ہو سکے گا۔ بہر حال انسان کی اس شکل کا تجزیہ پیش کرنا بہت ضروری ہے جو مارکس نے اپنی کئی کتابوں میں پیش کی ہے۔

مابعد جدیدیت کے اب تک کے تجزیے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ بیسویں صدی کے ساتویں عشرے میں مغربی جامعات کے فرانسیسی پروفیسروں کے ایک گروہ نے سرکاری چندوں کا حق ادا کرتے ہوئے مابعد جدیدیت کو سیاسی ایجنڈے کے طور پر پیش کیا،

جسے بلآخر امریکی درسگاہوں میں پزیرائی ملی اور مابعد جدیدیت کو مستقبل کے لائحہ عمل کے لیے کارآمد سمجھتے ہوئے امریکی ''دانشوروں'' کو لبرل جمہوریت، انسان پرستی اور سیکولر ازم کے لبادے میں انسانیت سے منسلک اقدار کی پامالی کے فلسفے کو اعلیٰ انسانی اقدار کے نام پر نئی نسل کے اذہان میں راسخ کرنے کا ذمہ سونپ دیا گیا۔ استحصال و ناانصافی کے خلاف حقیقی جدوجہد امریکی سرمایہ داری ذہن کے خلاف اٹل ہو چکی تھی، جس کا استحصال زدہ سبجیکٹ تاریخ کا وہ سبجیکٹ تھا، جس کے لیے استحصالی و جابر طبقے سے بچنا ناگزیر ہو چکا تھا۔ ایک بار پھر مغربی جامعات کے ضمیر فروش پروفیسروں نے مابعد جدیدیت کو حقیقی سرمایہ داری' کلیت' کی بجائے، 'تفکری کلیت' اور نجات دلانے والے فلسفوں کے خلاف استعمال کیا۔ مابعد جدیدیت کا حتمی مقصد مابعد جدید مفکروں کی نظر میں 'کلیت پسند' فلسفوں (ہیگلین ازم، سٹالن ازم، ڈارون ازم، مسیحیت وغیرہ) کے خلاف ردِ عمل تھا۔ حقیقت میں یہ ردِ عمل شعوری فلسفے اور سماجی ارتقا کے خلاف ثابت ہوا۔ اس کا مقصد معاشی مساوات کے خلاف استحصال زدہ طبقے کی جدوجہد کو ناقابل عمل حقیقت کے روپ میں ان لوگوں کے اذہان میں راسخ کرنا تھا، جو کہیں نہ کہیں تبدیلی کو ناگزیر تصور کر رہے تھے۔ اس کے لیے سامراج نے فلسفیانہ سطح پر پروپیگنڈے کو انتہا پر پہنچا دیا۔ دوسرے کئی نظریات کو اس طرح کے کلیت پسند فلسفے کہہ کر پکارا گیا جو انفرادی آزادی کو ختم کرتے ہیں۔ سامراج کے نمائندوں نے معاشی حوالوں سے مساواتی تھیوریاں پیش کرنے کی بجائے، انفرادیت کے نام پر فردیت کا جنازہ نکال دیا۔ انسان کے باطن سے ہر قابلِ قدر شے کو غرق کر دیا گیا۔ اس کے لیے انھیں زیادہ کوشش نہیں کرنی پڑی۔ معاشی مفادات کے لیے غریب اقوام پر حملے اور نظری سطح پر ان حملوں کا غیر عقلی جواب دے کر لوگوں کو مطمئن کر دیا گیا، اس اضافے کے ساتھ کہ غیر عقلیت، عقلیت سے بہتر ہے۔ عقلیت کلیت کی نمائندہ ہے، جو انفرادیت کو کچلتی ہے۔ غیر عقلیت بھی اسی فرد کا حصہ ہے، جس کا پنپنا انفرادی ارتقا کے لیے ضروری ہے۔ اس طرح ''نچلے طبقات'' کو ان کی حقیقی سماجی حالت میں غیر عقلیت کو پروان چڑھانے کا درس دیا جانے لگا۔

جب کلیت پسندی کا ذکر کیا جاتا ہے تو مثال کے طور پر روس میں سٹالن ازم کو مارکس ازم کی عملی شکل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ حالانکہ سٹالن ازم کے سب سے بڑے نقاد خود مارکسی

مفکرہی رہے ہیں،اور آج بھی خواہ مغربی جامعات کے صرف تھیوری کی بحث تک محدود مارکسی مفکرین ہوں یا پھر جامعات سے باہر مارکس ازم کی حقیقی شکل میں عمل پسند انقلابی ہوں، سٹالن ازم کی سب سے جامع وتعصب سے بالاتنقید انھی مفکرین کی پیش کردہ ہے۔ لیوٹارڈ کی مابعد جدیدیت کے مفہوم میں 'کلیت پسندی' سے مراد ہر وہ فلسفہ یا سائنسی نظریہ ہے، جوسماج کے ہر پہلو کی تشریح وو ضاحت پیش کرنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ مارکسزم شعوری فلسفے سے اس لیے بھی مختلف ہے کہ اس میں سوچِ محض ۔کے سوال کوشک کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔سوچ کا کام یہ ہے کہ وہ تعقلات (Concepts) کی تشکیل کرے۔ 'تعقل' سے مراد کسی طرح کی تجرید نہیں جو روایتی فلسفوں کا خاصہ ہے بلکہ '' تصور وجود کے اندر علت ومعلول، شناخت، وافتراق جیسے پہلوؤں کو عیاں کرتا ہے۔'' مطلب یہ کہ تعقل 'جوہر' کا انکشاف ہے۔اس لیے دریدا سمیت دوسرے مابعد جدید فلسفی جب تفکری فلسفے کے خلاف دلائل پیش کرتے ہیں، تو عقل کا سوال ضرور زیرِ بحث آتا ہے، مگر عمل کا سوال اپنی جگہ پر برقرار رہتا ہے، اگر کہیں اس کو زیرِ بحث لایا بھی گیا ہے تو ناکافی دلائل کی وجہ سے اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ میں عمل سے متعلق فلسفے کا تجزیہ آخری باب میں پیش کروں گا۔

تفکری کلیت سے مراد وہ فلسفہ ہے جو 'عقل' (Reason) سے ہر مسئلہ حل کرنے کی اہمیت پر زور دیتا ہے۔اس اعتبار سے تفکری فلسفے یا منطق میں قائم کی گئی کلیت ایک طرح کی بند کلیت ہے، جس کا مارکسزم یا لینن ازم سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ تفکری کلیت یک رخی اور محدود ہے۔ مادی جدلیات قطعاً یک رخی نہیں ہے۔ تفکری منطق میں کسی نہ کسی طرح سوچ کے قوانین کو ہی عیاں کیا جاتا ہے۔ مادی جدلیاتی عمل میں تسلسل کے دوران جنم لینے والے قضایا ایک مختلف سماجی عمل میں اپنی افادیت کھو بیٹھتے ہیں۔ جدلیات معروضی عوامل کی تخفیف نہیں، معروضی عوامل کو ان کے اپنے 'ہونے' میں جاننے کا نام ہے۔ دریدا یاد دلاتا ہے کہ کوئی چیز ہے جو 'عقل' کی پہنچ سے باہر رہتی ہے، کبھی وہ چیز Differance کا لبادہ اوڑھ لیتی ہے اور 'عقل' کو پریشان رکھتی ہے۔ یہ چیز انسان کی ''سوچ سے ماوراء ہوتی ہے'' (ایضاً، ص، ۱۴۳)۔ بعض اوقات وہ چیز ضمیمہ بن جاتی ہے۔ ''عقل میں اس کو سوچنے کی استعداد نہیں، بلکہ اس کی تشکیل ہی [عقل] کی قوت کی کمی کی وجہ سے ہوتی ہے..... یہ عقل کے لیے یعنی اس کی فطری صحت کے

لیے خطرناک ہے'' (تحریریات، ص ۱۴۹)۔ مارکسی جدلیات میں یہ معروضی جدلیات عمل ہے جو عقلیت کی اس شکل کو چیلنج کرتا ہے، جو سب کچھ جاننے کا دعویٰ کرتی ہے۔

مادی جدلیاتی فلسفے میں کہیں بھی معروض کو 'عقل' کی بھینٹ نہیں چڑھایا جاتا۔ (مابعد جدیدیت میں معروض سے مراد ''دوسرا'' ہے)۔ جدلیاتی فلسفے میں 'عقل' سے کل سچائی کو 'نگل' جانے کا کوئی جواز موجود نہیں ہے۔ معروض کی اپنی ایک حقیقت ہے اور اسے اس کی اپنی فطرت میں ہی جانا جاسکتا ہے۔ تاہم اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ مادی جدلیات شناخت کے حوالے سے صرف انعکاس کا فریضہ سرانجام دیتی ہے اور شعور کو انفعالی کردار سونپتی ہے۔ شناخت پہلا مرحلہ ہوتا ہے، آخری نہیں۔ جہاں تک شناخت کا سوال ہے تو اسے بھی فطرت کی ناگزیریت میں ہی دیکھا جاسکتا ہے۔ مادی جدلیات شناخت کے ابتدائی مرحلے کو قبول کرتی ہے، مگر جہاں فطری سائنس یا سماجی سائنسوں کے حوالے سے زیادہ پیچیدہ اور تضادات سے پُرعمل سے واسطہ پڑتا ہو تو وہاں جدلیات کے اصولوں ہی سے رہنمائی حاصل کی جاتی ہے۔

مابعد جدید مفکر بالخصوص لیوٹارڈ وغیرہ جب فطری سائنس اور سماجی سائنس کے مسئلے پر سوال اٹھاتے ہیں تو ان مابعد جدید مفکروں کی نظر میں تفکری کلیت اور مارکسی کلیت دو الگ الگ جہتوں میں ہونے کے باوجود سائنس کے لیے مسئلہ بن جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی جامعات کی پیش کردہ مابعد جدیدیت میں علمی وسماجی ارتقا کے اعتبار سے نہ ہی سائنس کو وہ اہمیت حاصل رہی کہ سائنس خود کو 'بڑے بیانیے' کے طور پر پیش کرسکے اور نہ ہی ان نظریات کو جو سائنسی ہونے کا دعویٰ کرتے تھے۔ فرانسیسی مابعد جدید مفکر لیوٹارڈ ''مابعد جدید حالت: علم پر ایک رپورٹ'' میں سائنس کو ''مائکرو'' کے درجے پر فائز کرتا ہے۔ لیوٹارڈ انتہائی ''چالاکی'' سے سائنس کے اضافی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ لیوٹارڈ کے نزدیک ''سائنس اپنا کھیل خود کھیلتی ہے، اس میں اتنی استعداد نہیں کہ یہ دوسرے کھیلوں کو جائز قرار دے سکے'' (ص، ۴۰)۔ (یہ سوال ان نقادوں کے لیے بھی چیلنج کی حیثیت رکھتا ہے، جو سائنس کو ''بڑے بیانیے کے درجے پر فائز کرتے ہیں اور علم کی ہر جہت میں سائنس کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ صورتحال کا تقاضا ہے کہ اگر سائنس کو ''بڑے بیانیے کے طور پر تسلیم کرنا ہے تو ان نقادوں کو اپنی تھیوری وضع کرنی ہوگی، جو واضح طور پر مابعد جدیدیت کے منافی ہوگی)۔ لیوٹارڈ کے نزدیک ثقافتی وسماجی عمل

لسانی اصولوں کا پابند ہے، زبان چونکہ پہلے سے طے ہوئے اصولوں کے تحت عمل کرتی ہے، اس لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ زبان کی تعیین (Determinism) کو سماج میں بھی محسوس کیا جائے۔ اس مفہوم میں ''مابعد جدید فلسفہ کلی طور پر کانٹ کے قبل تجربی فلسفے کی نقل ہے (ایضاً، ص، ۴۰) (اس کا تجزیہ میں آگے چل کر پیش کروں گا)۔ لیوٹارڈ کی مابعد جدید تشریح کے مطابق اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مارکسزم اور کسی حد تک ہیگلیائی فلسفہ سائنسی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، لہٰذا جب سائنس ہی ''بڑے بیانیے'' کا کردار ادا نہیں کر پائی تو خیالی اور مادی جدلیات خود کو کیسے جائز قرار دے سکتی ہے؟ مابعد جدید علمیات تو صرف لسانی 'سچ' پر ہی یقین رکھتی ہے۔ اور اس 'سچ' کے مطابق ''بڑا بیانیہ'' بڑا ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ خیالی اور مادی جدلیات کے استرداد کے لیے لیوٹارڈ کہیں بھی ان فلسفوں کے اندر داخل ہو کر جامع تجزیہ پیش نہیں کرتا، جس سے یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ لیوٹارڈ کو صرف اپنا فریضہ نبھانا تھا، جو امریکی بورژوازی نے اسے سونپا تھا اور جن کے حکم کی تعمیل میں لیوٹارڈ نے 'رپورٹ' پیش کی۔ بہر حال مابعد جدیدیت میں اگر طبیعاتی سائنسوں کو بطورِ ''بڑے نظریے'' کے قبول کر لیا جاتا تو مادی جدلیات اور ڈارون ازم کو ''بڑا بیانیہ'' بننے سے کیسے روکا جا سکتا تھا؟ جدلیاتی مادیت کو بطورِ 'مائیکرو' علمی نظریے کے طور پر پیش کرنے کے لیے یہ ضروری سمجھا گیا کہ سائنس اور قدما کی اختراع کردہ بھوتوں پریتوں کی کہانیوں کے درمیان ہر قسم کے فرق کو ختم کر دیا جائے۔ سچائی کے اعتبار سے دونوں کو مساوی رتبہ عطا کیا جائے۔ اس طرح مغربی سامراج نے محض اپنے مفادات کی خاطر علم و جہل اور سچ اور جھوٹ کے فرق کو مٹانے کے لیے جامعات کو جو چندے عنائیت کیے، کم از کم ان چندوں نے دو دہائیوں تک سائنسی، سماجی اور سیاسی سطح پر علم اور تبدیلی کے عمل کو گنجلک بنانے کے علاوہ ثقافتی سطح پر لوگوں کے اذہان کو غلاظت سے بھرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

مابعد جدیدیت کیا ہے؟ اس کی علمیات کا فلسفے کی تاریخ سے کیا تعلق ہے؟ یہ سوال آج بھی تیسری دنیا کے ''دانشوروں'' کے لیے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی علمیاتی جہت کی جدید ترین شکل دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کی تھیوری ہے، جس کی حتمی شکل ۱۹۶۷ء میں سامنے آئی، جس کا تفصیلی جائزہ میں گزشتہ باب میں پیش کر چکا ہوں۔ ڈی کنسٹرکشن میں فرد کا کیا

کردار ہے اور مارکسی فلسفہ فرد دیگر فلسفوں سے کس طرح مختلف ہے، اس کا تجزیہ کرنا اس باب کا بنیادی مقصد ہے۔

لیوٹارڈو نے دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کو فوکو کی ''طاقت اور علم'' کی تھیوری کی آمیزش سے ۱۹۷۹ء میں پیش کیا۔ دریدا اپنے علمی نظریے (ڈی کنسٹرکشن) میں شعوری فلسفے کی علمیات کو ہائیڈیگر کے وضع شدہ اصولوں کی تقلید میں مسترد کرنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ چونکہ دریدا کے مفہوم میں زمان و مکاں کے تقاضوں کے تحت معنی التوا میں رہتا ہے، لہٰذا دریدا کا نظریہ استرداد کا دعویٰ تو کرتا ہے مگر کسی نئے علم کی بنیاد نہ رکھ کر جہاں قدیم تشکیک پسندی کے لیے راستہ کھولتا ہے تو وہاں علم کی موجودہ صورتحال کو فرانسیسی اور امریکی جامعات کی پشت پناہی کی وجہ سے بحران سے دوچار کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ دریدا کی علمی جہت جرمن فاشسٹ فلسفی مارٹن ہائیڈیگر کے خیالات کی بنیاد پر مابعد الطبیعات کو چیلنج کرتی ہے۔ مابعد الطبیعات سے دریدا اور ہائیڈیگر کی مراد 'شعور' کی وہ علمی جہت ہے، جس کا آغاز قدیم یونان میں ارسطو کے فلسفے سے ہوا۔ ارسطو نے 'شعور' کی خاطر علم الوجود (Ontology) کے سب سے اہم سوال یعنی 'وجود (being)' کی خود مختارانہ حیثیت کو نظر انداز کر دیا۔ ہائیڈیگر ''وجود اور زمان'' میں 'وجود' کی بحث پر توجہ مرکوز رکھتا ہے، اس طرح وہ 'شعور' کے مسئلے کو ہمیشہ کے لیے پسِ پشت ڈال دیتا ہے۔ ہائیڈیگر کا خیال تھا کہ 'وجود' کے 'ہونے' کے سوال کو ایک مختلف انداز میں حل کرنا ضروری ہے۔ ہائیڈیگر کا فلسفہ اپنی انتہائی شکل میں جرمن نیشنل ازم کی وکالت کرتا ہے۔ شعور کے خلاف ہائیڈیگر کے فلسفے کی حقیقت ۱۹۳۳ء میں اس وقت سامنے آئی، جب اس نے سرِ عام نازیوں کی حمایت کی اور یہودیوں کے ''قتل عام'' کی توثیق کر دی۔ دریدا وہ واحد فلسفی ہے جو ہائیڈیگر کی شعوری فلسفے اور مابعد الطبیعات کے خلاف قائم کی گئی روایت کا پاسبان بن گیا۔ ہائیڈیگر نے اپنے فاشسٹ فلسفے میں جو طریقۂ کار استعمال کر کے یہودیوں کے قتل عام کے لیے راستہ ہموار کیا، بعد ازاں اسی فلسفے کو دریدا نے اختیار کر کے یہودیوں کے مفادات کے لیے نوعِ انسانی کے قتل عام کا جواز انتہائی گہری فلسفیانہ بنیادوں پر کچھ اس انداز میں پیش کیا کہ جس سے عوام الناس کے اذہان میں یہ خیال راسخ ہونے لگا کہ اخلاقی، سیاسی اور سماجی اقدار موجود ہی نہیں ہیں، معنی تو ہمیشہ التوا میں رہتا ہے، جبکہ ''سبجیکٹ کبھی بھی سب کے لیے نہیں رہا...... سبجیکٹ محض ایک

قصہ (fable) ہے'' (سبجیکٹ کے بعد کون، ص، ۱۰۲)۔ اگر سبجیکٹ سب کے لیے نہیں رہا جو کہ درست ہے تو کیا اسے ''سب کے لیے'' کرنے کی خواہش بھی ترک کر دینی چاہیے؟ دریدا کے فلسفے سے انتشار کو ہوا ملی، فاشزم عروج پر پہنچ گیا۔ جب اقدار کی اقداری حیثیت ہی چیلنج سے دوچار ہوگئی تو کن اقدار کی پاسداری کرنی ہے۔ سامراج کو جواز مل گیا۔ جو ظلم سامراج فوقیتی ترتیب کے نام پر اچھائی و برائی، سچ اور جھوٹ کے مابین تفریق قائم کر کے کرتا تھا، اب وہ بھی ممکن نہ رہا۔ اس طرح کم از کم انسانی سبجیکٹ کو چیونٹیوں کی طرح مسلنے کا جواز میسر آ گیا۔ بیشتر مابعد جدید مفکر ''سبجیکٹ کی موت'' کے سوال کو ۱۹۶۸ء میں فرانسیسی انقلاب کے ساتھ جوڑتے ہیں، جس میں حقیقی سبجیکٹ انقلابی طبقہ تھا، لیکن حقیقت میں سبجیکٹ کا سوال ایک مختلف جہت میں اس وقت رونما ہوا جب دریدا نے یہ فقرہ استعمال کیا کہ

> **I would risk with a smile the following hypothesis that America is Deconstruction. (Quoted in Signs of the Time, (P,43).**

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مابعد جدیدیت کی اس جہت (ڈی کنسٹرکشن) کے اندر کچھ ایسے عوامل موجود تھے جو صرف اور صرف امریکی بورژوازی (جن کی اکثریت یہودیوں پر مشتمل ہے) کے مفادات کی نگہبانی کرتے تھے۔ دریدا کا فلسفہ صرف اور صرف اس نظریے کو پروان چڑھاتا ہے، جس کے مطابق ذاتی مفاد و بقا کی خاطر کچھ بھی کر گزرنا جائز ہے۔ علمی معاملے میں تشکیک، اخلاقیات کا جنازہ اور سیاسی عمل میں تشدد فاشزم نہیں تو اور کیا ہے؟ عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ دریدا نظریہ علم کے بارے میں کوئی واضح موقف نہیں رکھتا، جبکہ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ کس طرح دریدا ذہن سے وابستہ علمیت کو شک کی نظر سے دیکھتا ہے، مگر خود کوئی ٹھوس نکتہ پیش نہیں کرتا۔ ذہن سے وابستہ علم کا نمایاں وصف یہ ہوتا ہے کہ اس میں انسان کی مرکزیت کا سوال اہمیت کا حامل رہتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ معروضی علم انسان کے ذہن کے اندر جنم لیتا ہے، بلکہ دماغ کی علم کے حصول کے لیے کارگزاری اہمیت کی حامل قرار پاتی ہے۔ اگر ذہن سے وابستہ علم (جس کی سے جامع شکل ہیگلیائی فلسفہ ہے) پر سوال قائم کر دیے جائیں تو سوال قائم کرنے والے پر یہ فرض ہو جانا چاہیے کہ وہ کسی متبادل کی

جانب توجہ مبذول کرائے اور اس متبادل کی علمی حیثیت کو کھل کر بیان کرے، بصورت دیگر تشکیک کو 'بحران' سے منسوب کرنا غلط کیسے ہوسکتا ہے؟ ایسا ہی کچھ مابعد جدید علمی نظریہ کرتا ہے، عالمی سطح پر بے یقینی، تشکیک اور انسانی سبجیکٹ کی جو ذلت و رسوائی ہوئی ہے، اسے علمی نظریے کے طور پر وضع کیا گیا ہے کہ ہر طرف یاسیت کا سماں ہے، تاہم فاشزم کا پہلو یہ ہے کہ کسی ایسے متبادل کا ذکر تک کرنے سے گریز کیا جاتا ہے، جو کسی بھی سماج کے کل عمل کی حقیقی وضاحت و تشریح پیش کر سکے۔ اس حوالے سے سرمایہ داری نظام کا بحران فلسفہ، سیاست، جمالیات اور مذہبیات اور انسان سے منسلک دیگر اقدار کا بحران بن چکا ہے۔

گزشتہ صدی کی دوسری دہائی میں علم و اقدار کے مسئلے کو نازی فلسفی ہائیڈیگر نے اس وقت چیلنج کیا جب علمی و اخلاقی معاملات کے حوالے سے مبنی بر انصاف تشریح کی زیادہ ضرورت تھی۔ ہائیڈیگر نے علم کے مسئلے کو ترک کر کے 'وجود' کے سوال کو اٹھایا، مگر ہائیڈیگر کا 'وجود' صرف جرمن سرزمین تک محدود تھا۔ ہائیڈیگر بظاہر تو 'وجود' کی بحث میں مسیحیت کو رخصت کرتا ہے، مگر مسیحیت کا تعصب لاشعور میں سرگرم ہو کر جرمن تہذیب کے نام سے فاشزم کو پروان چڑھا رہا ہے۔ ہائیڈیگر کے فلسفے میں وہی اذعانیت ہے جو مسیحیت میں پائی جاتی ہے۔ یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے کہ ہائیڈیگر مسیحیت کو رخصت کر رہا ہے اور جو فلسفہ پیش کر رہا ہے، وہ یہودیوں کے قتل عام کے لئے جواز فراہم کر رہا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ ہائیڈیگر مسیحیت کو فلسفے میں بھی اس لیے رخصت کرتا ہے تاکہ فاشزم کا ذمہ دار مسیحیت کو نہ گردانہ جائے۔ ہائیڈیگر کی طرح دریدا بھی بظاہر یہودیت کی اس شکل کو قبول نہیں کرتا جو فوقیتی ترتیب پر قائم ہے، لیکن یہودیوں کو قتل و غارت کا جواز ضرور فراہم کرتا ہے۔ ہم نے صرف یہی نہیں دیکھنا کہ ڈی کنسٹرکشن کیا کہتی ہے، بلکہ یہ بھی دیکھنا ہے کہ ڈی کنسٹرکشن کیا نہیں کہتی۔

دریدا کی ہائیڈیگر پر تنقید اس پہلو کو عیاں کرتی ہے کہ دریدا کو اس امر کا مکمل احساس تھا کہ ہائیڈیگر ایک منصوبے کے تحت یہودیوں کے قتل عام کی توثیق کرتا ہے۔ دریدا ''فلسفے کی حدود'' میں سارترے کے ''انسانی فلسفے'' کو ''مسیحی ہیومن ازم'' کہنے کے علاوہ اسے ہائیڈیگر کے فلسفے کی ایک شکل قرار دیتا ہے۔ اس لیے وہ ضروری سمجھتا ہے کہ اس ہیومن ازم کا خاتمہ کر دے جو اس کے نزدیک اس وقت ہائیڈیگر کے فلسفے میں موجود تھا جب ہائیڈیگر نازیوں کی حمایت کر رہا

تھا۔ دریدا کی چال یہ ہے کہ وہ مسیحیت کو ذمہ دار قرار دینے کی بجائے مغربی ''بورژوا، گورے اور برتر'' سبجیکٹ کو ''دوسرے'' کے ''دوسرے پن'' کی بنیاد پر ہدف بناتا ہے۔ بیسویں صدی میں ''دوسرے'' کا فلسفیانہ قضیہ یہودی فلسفی لیویناس نے اٹھایا۔ دریدا کی لاتشکیل پر لیویناس کے فلسفے کے گہرے اثرات موجود ہیں جن کا جائزہ میں گزشتہ باب میں پیش کر چکا ہوں۔ آگے چل کر میں لیویناس کے فلسفے کی مزید تنقید پیش کروں گا۔ یہودی فلسفی لیویناس واشگاف الفاظ میں ہائیڈیگر کو ایک ایسا ''ریاستی فلسفی'' سمجھتا ہے، جس کے فلسفے نے فاشزم کا جواز فراہم کیا ہے۔ لیویناس اور ہائیڈیگر کے درمیان تحقیقی بنیادوں پر قریبی تعلق تھا، اس وجہ سے لیویناس یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ ہائیڈیگر کو بخوبی جانتا ہے۔ اڈورنو کے نزدیک بھی ''ہائیڈیگر کا فلسفہ انتہائی گہری بنیادوں پر فاشسٹ ہے'' (لیٹ مارکسزم ...... ص، ۹)۔ لیکن جیسا کہ جیمی سن مزید لکھتا ہے کہ اڈورنو ''ہائیڈیگر کے فلسفے کو فاشسٹ کہتا ہے جبکہ حیرت کی بات یہ ہے کہ اڈورنو ہائیڈیگر سے بہت کچھ مستعار لیتا ہے'' (ایضاً ص، ۹)، مطلب یہ کہ ہائیڈیگر کے فلسفے میں جن مقولات کو فاشزم کے دفاع کے لیے استعمال کیا گیا، اتنی ہی شدت سے اڈورنو کے فلسفے میں عدمِ شناخت کا قضیہ اٹھا جو بعدازاں ہولناک قسم کی شناخت میں تبدیل ہوگیا۔ جیمی سن کا تجزیہ درست ہے، لیکن جیمی سن، اڈورنو اور دریدا میں فاشزم کے حوالے سے کوئی مماثلت قائم کرتا ہوا دکھائی نہیں دیتا، جبکہ راقم کو دونوں فلسفیوں میں بدرجہ اتم مماثلت دکھائی دیتی ہے۔ دریدا یہ تاثر پیش کرتا ہے کہ ہائیڈیگر کے فلسفے میں فاشزم کے عناصر حقیقت میں موضوعیت کے برقرار رہنے کی وجہ سے موجود ہیں، اگر ہائیڈیگر کے پروجیکٹ کو فاشزم سے پاک کرنا ہے تو اس خود کو برتر سمجھنے والے مغربی سبجیکٹ کا انہدام ضروری ہے۔ دریدا کے ذہن میں واضح طور پر وہ مغربی (زیادہ مناسب لفظ جرمن ہوگا) سبجیکٹ موجود ہے، جس نے یہودیوں کا قتل عام کیا۔ موضوعیت کے انہدام کا مطلب یہ ہوا کہ ڈی کنسٹرکشن حقیقت میں انتقامی نظریہ ہے، جو ''گورے و برتر'' (White and superior) مغربی سبجیکٹ کا خاتمہ چاہتی ہے۔ موضوعیت کو فاشزم کے ساتھ ملانا دریدا کی سب سے بڑی غلطی ہے۔ موضوعیت کی وہ شکل فاشزم سے وابستہ ہے جو سامراجی مقاصد سے ہم آہنگ ہوجاتی ہے۔ اگر ہائیڈیگر کے فلسفے میں موضوعیت کے پہلو کا مطلب فاشزم کا فروغ ہے تو کانٹ ہیگل اور مارکس کے بارے میں

کیا کہنا چاہیے؟ ان فلسفیوں کا فلسفہ اخلاقی بنیادوں پر انسان پرستی کی اعلیٰ مثال ہے۔ اگر ہائیڈیگر ان شرائط سے ہم آہنگ ہوتا ہے جو سامراجی یلغار کو جواز فراہم کرتی ہیں تو صرف ان شرائط کو دریافت کر کے انھیں فاشزم سے جوڑنا درست ہوسکتا ہے۔ یہی عوامل انسان پرست فلسفیوں کے فلسفے میں بھی موجود ہو سکتے ہیں، لیکن یہاں ہمیں ان کی نیت کے برعکس ان مقولات کے معروضی تجزیے کے بعد نتیجہ اخذ کر کے کسی فیصلے پر پہنچنا ہے۔ انسان پرستی کا درس دینے والے فلسفیوں نے ہمیشہ یہی کوشش کی ہے کہ ہر اس فلسفے کو فروغ دیا جائے جو'فرد' کی بقاو دوام کا باعث بن سکے۔ ہیگل اور مارکس دونوں ہی بورژوا نام نہاد برتر سبجیکٹ کو سختی سے مسترد کرتے ہیں، نہ ہی وہ کسی ایسے سبجیکٹ کی خواہش کرتے ہیں جو تجریدی نوعیت کا ہو، جو صرف اپنے ذہن میں آزاد رہنے کی عادت ڈال لے، بلکہ ایسا سبجیکٹ جو خود کے پیدا کیے ہوئے سماج کو نظریے اور عمل میں مطابقت قائم کرتا ہوئے سمجھ سکے۔

نازی فلسفی ہائیڈیگر کے لئے'علم الوجود' کا تعلق اس کے تصور ''داسین'' کے ساتھ ہے، جس کے وجود کا انحصار سماجی عوامل کے امکان اور عدم امکان پر ہوتا ہے۔ ہائیڈیگر ''وجود اور زمان'' میں لکھتا ہے کہ ''اگر Being کو اپنی تاریخ مقصود ہے.....تو پھر ڈیکارٹ کے سوچنے والے سبجیکٹ سے نجات پانی ضروری ہے'' (ص،۴۴)۔ دریدا ''تحریریات'' میں یہ تسلیم کرتا ہے (دیکھیے صفحہ۲۲)۔ دریدا'علمیات' کے خلاف اور'علم الوجود' کے حق میں اس لیے آواز اٹھاتا ہے تاکہ اس کو ڈی کنسٹرکٹ کر کے اپنے پروجیکٹ کی تکمیل کر سکے۔ دریدا کے لیے'سبجیکٹ' لسانی ساخت کا اثر ہے، یعنی یہ "Differance" کی ماقبل حیثیت سے جنم لینے والے افتراقات کے بعد ہی کسی شکل میں ''موجود'' ہوسکتا ہے۔ دریدا ''تحریریات'' میں ہائیڈیگر کے فلسفے کی توثیق کرتا ہوا لکھتا ہے کہ ہائیڈیگر کے مفہوم میں ''وجود (being) سے مراد نہ ہی لفظ 'وجود' ہے نہ ہی وجود کا تصور ہے۔ لیکن جیسا کہ اس کا احساس زبان سے باہر یا الفاظ کی زبان سے باہر نہیں ہے، اس لیے یہ اگر کسی لفظ کے ساتھ یا کسی مخصوص نظام کے ساتھ نہ بھی بندھا ہوا ہو پھر بھی یہ کم از کم لفظ کے امکان کے ساتھ ضرور تعلق رکھتا ہے'' (ص،۲۱)۔ یہاں پر'لفظ' سے دریدا اس کا ''ناقابل تخفیف'' ہونا مراد لیتا ہے۔ ''ناقابل تخفیف'' سے مراد یہ کہ کسی بھی صورت میں'شعوری' فلسفے کے تحت کسی معنی کی صورت اختیار نہیں کرے گا۔ اس پس منظر میں دریدا کے

نزدیک ہیگلیائی مفہوم میں موافقت یا مطابقت کا کوئی بھی پہلو سامنے نہیں آسکتا۔ دریدا جانتا ہے کہ موافقت کا ہر پہلو ہیگلیائی فلسفے کے حصار میں لے جاتا ہے۔ اس لیے دریدا یہ اعتراف کرتا ہے کہ ہیگل نے "Logos کے تمام فلسفے کا خلاصہ پیش کردیا ہے" (ص، تحریریات، ص، ۲۴)۔ ہائیڈیگر ہی کی تقلید میں دریدا کہتا ہے کہ ہیگل نے "علم الوجود کو منطق میں متعین کر دیا ہے" (ایضاً، ص، ۲۴)۔ ہیگلیائی فلسفے کا ذکر کرنے کے بعد دریدا مزید کہتا ہے کہ "ڈی کنسٹرکشن ساخت کو باہر سے تباہ نہیں کرتی۔ یہ نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی موثر ہے" (۲۴)۔ اس نکتے کا تفصیلی جائزہ میں اگلے ابواب میں پیش کروں گا۔

ہیگلیائی جدلیات میں مطابقت اور موافقت جیسے عوامل 'شعور' کے تحت طے پاتے ہیں، اس لیے جب افتراق، تخالف اور تضاد وغیرہ کی نفی ہوتی ہے تو موافقت قائم ہوتی ہے۔ موافقت کا مطلب یہ ہوا کہ 'موجودگی' کا خیال ابھرا ہے۔ ہیگل کا فلسفہ 'شعور' کی اس جہت پر گامزن رہا، جس کا آغاز یونانی فلسفیوں سے ہوتا ہے اور جو جدید فلسفے کے بانی رینے ڈیکارٹ کے ایک فقرے (میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں) میں اپنی انتہا کو پہنچتا ہے۔ چونکہ ڈیکارٹ کا سبجیکٹ ایک طرح کا تجریدی سبجیکٹ ہے، اس لیے اگر دریدا، ڈیکارٹ کے سبجیکٹ پر حملہ کرتا تو ہیگل کا معروضہ یہ ہوا سبجیکٹ اس کے لیے مسئلہ بنا رہتا۔ ڈیکارٹ کے فلسفے میں 'دوئی' کا تصور موجود ہے۔ ڈیکارٹ کا طریقۂ کار جدلیاتی نہیں کہ ان سطحوں کو پُر کر سکے جو فوق تجربی سبجیکٹ کے باطن میں قبل از ارتباط عمل آرا ہونے کی وجہ سے خود میں تحدید کے نقص کو دور نہیں کر سکتیں۔ ہیگل کا فلسفہ تمام مغربی تفکری فلسفے کا ماحصل ہے۔ ہیگل تک جدید فلسفے کے پیرائے (Paradigm) میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ تاہم شعوری فلسفے کو جو ترقی ہیگل نے عطا کی تاریخ فلسفہ میں اس کی کوئی مثال نہیں ہے (میں گزشتہ باب میں یہ واضح کر چکا ہوں کہ ہیگل کے فلسفے میں حس، فہم، وجدان اور عقل وغیرہ کا کردار اہم ہے۔ ہائیڈیگر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہیگل نے ان عوامل کے کردار کی حدود متعین کر دی ہیں، تفکری فلسفے کے لیے یہ درست ہے، مگر ہائیڈیگر علم الوجود کو تفکر کی بحث سے خارج سمجھتا ہے۔ اس قضیے کا باقاعدہ تجزیہ میں آئندہ صفحات پر پیش کروں گا، یہاں پر صرف چند نکتوں کی وضاحت اسلیئے اہم ہے کہ قاری کے ذہن

میں مشکل قضایا کا ایک تصور ابھر آئے تاکہ آئندہ صفحات پر فلسفے کی دقیق بحث کو سمجھنے میں مشکل پیش نہ آئے۔ ہائیڈیگر، ہیگل کو بحیثیت ایک فلسفی تاریخ فلسفہ کے تمام فلسفیوں سے عظیم تصور کرتا ہے۔ مگر ہائیڈیگر کے خیال میں زمان ومکاں کے مسئلے کو صرف اور صرف کانٹ ہی بہتر انداز میں حل کر پایا ہے۔ ''وجود اور زمان'' میں ہائیڈیگر تسلیم کرتا ہے کہ ہیگل نے ''فلسفے میں وہ کچھ دیکھا جو اس سے قبل کوئی بھی فلسفی نہیں دیکھ پایا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو زبان پر غیر معمولی دسترس حاصل تھی، اس لیے وہ مخفی نکات کو ڈھونڈ نکالتا ہے'' (ص، ۲۲۶)۔ ہائیڈیگر کا ہیگلیائی فلسفے کے بارے میں یہ خیال ہے کہ اس میں ''علم الوجود''، ''منطق'' میں منتقل ہو گیا ہے اور ایسا صرف ہیگلیائی 'شعور' کی وجہ سے ہوا ہے، ہیگل تفکر سے علم الوجود کو منطق میں ضم کر دیتا ہے، جس سے اس کی آزادانہ حیثیت برقرار نہیں رہتی۔ اس نکتے سے شعور کے خلاف آواز اٹھائی گئی۔ یہی وہ نکتہ ہے جس کا سہارا دریدا اور دوسرے مابعد جدید مفکر لیتے ہوئے ہیگلیائی کلیت کے خلاف عمل آرا ہوتے ہیں، لیکن شعور کی اس سطح کو کانٹ پہلے ہی عیاں کر چکا تھا۔ نکتہ یہ ہے کہ ہیگل کی مخالفت ہیگلیائی فلسفے سے نجات پانے کے لیے کافی نہیں ہے۔ اس نکتے کے بارے میں دریدا اپنے ایک مضمون ''مابعد الطبیعات پر تشدد'' میں باور کراتا ہے کہ 'ہیگلیائی فلسفہ تخالف کا منتظر رہتا ہے۔'' اس لیے اس کا خیال ہے کہ ہیگلیائی جدلیات سے نبرد آزما ہونے کے لیے اس کے اندر سے آغاز کرنا ضروری ہے۔

دریدا، ہیگل کے خلاف دلائل دیتا ہوا لینن کے ان خیالات کا سہارا لیتا ہوا نظر آتا ہے جو لینن نے فلسفیانہ نوٹ بک میں مادی نقطہ نظر سے استعمال کیے ہیں۔ جیسا کہ دریدا ''پوزیشنز'' میں لینن کی اس دلیل کا استعمال کرتا ہے جو لینن نے ہیگل کی جدلیات میں شعور کے کردار کی وضاحت کے دوران استعمال کی تھی۔ دریدا کہتا ہے کہ ''لینن کے مطابق ''معروضی حقیقت شعور سے باہر موجود ہوتی ہے'' (ص، ۷۴)۔ یہ ایسا خیال ہے جسے لینن، فریڈرک اینگلز سے اخذ کرتا ہے۔ اس نکتے کو عیاں کرنے سے کیا نتیجہ نکلتا ہے؟ صرف یہ کہ اس فوق تجربی موجودگی کو چیلنج کیا جائے، جو اس معنی کی بھی تخفیف کرتی ہے جس کی تخفیف کرنے کے وہ اہل ہی نہیں ہے۔ اینگلز نے خیالی جدلیات کا تجزیہ ان الفاظ میں کیا کہ 'ہیگلیائی شعور سب کچھ ہضم کر جانا چاہتا ہے۔'' اسی دلیل کو دریدا ہیگلیائی شعور کے خلاف استعمال کرتا ہے۔ دریدا تسلیم کرتا ہے

کہ مارکسی متن میں تضاد اور جدلیات خود مابعد الطبیعات سے بچتے ہیں'' (پوزیشنز، ص، ۴۷)۔ یعنی مارکسی فکر میں تضاد کی نوعیت وہ نہیں جو جو شعوری فلسفوں میں ملتی ہے۔ جہاں تضاد یک رخے انداز میں تحلیل ہوتا چلا جاتا ہے۔ یہاں تضاد کی نوعیت کہیں زیادہ پیچیدہ ہے۔ میں اس نکتے کی تفصیلی بحث اپنی کتاب ''فلسفہ مابعد جدیدیت: تنقیدی مطالعہ'' میں کر چکا ہوں، لہذا یہاں اس کی بحث میں جانا مناسب نہیں ہے۔

اس سے مراد یہ نہیں کہ دریدا، مارکس، اینگلز یا لینن کے اقتباسات پیش کر کے انہی نتائج پر پہنچتا ہے، جو مارکسی مفکر مادی جدلیات کی بنا پر اخذ کرتے ہیں، بہر حال یہ سچ ہے کہ دریدا کے نزدیک تفہیمیت کی ہر اس شکل کو چیلنج کرنا ہے جو معنی کی حتمیت کا دعویٰ کرتی ہے۔ معنی کی حتمیت کا فلسفہ سامراج کی خدمت پر معمور ہے۔ سامراجی فلسفی یہ نہیں چاہتے کہ ان کے متعین کردہ معنی کو چیلنج کیا جاسکے۔ بالخصوص ایسا چیلنج جو سامراجی فلسفیوں کی وضع کردہ اقدار کو باطل ثابت کردے۔ دریدا کے مطالعے سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ مابعد جدیدیت کا مابعد ساختیاتی رجحان یعنی دریدا کی ڈی کنسٹرکشن مختلف فلسفوں کا چربہ ہے، جس میں مثبت پہلوؤں کو پسِ پشت ڈال کر نفی کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے، جبکہ غالب سیاسی وسماجی مفادات کی خاطر آخر کار معنی اور سبجیکٹ کے مسئلے کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ڈی کنسٹرکشن کو بعد ازاں دائیں بازو کے قدامت پسندوں نے استعمال کر کے سچ اور جھوٹ کے مابین امتیازات کے مسئلے کو پیچیدہ بنا دیا۔

دریدا کی ڈی کنسٹرکشن سمیت مابعد جدید علمیات کا مرکزی نکتہ 'جز' اور 'کل' کے تعلق کا سوال ہے، جبکہ ہیگلیائی جدلیات میں 'جز' کو 'کل' کا حصہ سمجھا جاتا ہے۔ جدید فلسفے میں 'جز' اور 'کل' کے تعلق کو جاننے کی سب سے اہم کوشش جرمن فلسفی عمانوئیل کانٹ نے اپنی کتاب 'تنقید عقلِ محض' میں کی تھی۔ کانٹ کے فلسفے میں 'عقل' کی بنیاد پر کلیت قائم کرنے کی کوشش کامیابی سے ہمکنار نہ ہو سکی۔ کانٹ مشاہدے کی صورتوں (زمان ومکاں) میں حسی ادراک کو فہم اور عقل کے قبل تجربی تفاعل کے تحت ''اشیاء فی الذات' تک پہنچنے کے لیے 'عقل' کو محدود تصور کرتا ہے۔ کانٹ حس، فہم اور عقل کے درمیان لازمی تعلق کو دکھا کر حقیقت میں کلیت کے پراجیکٹ پر ہی گامزن تھا۔ لیکن جب 'عقل' اس 'سچائی' کو دریافت کرنے میں ناکام رہتی ہے اور آخر کار

تضادات میں الجھ جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کانٹ حس، فہم اور عقل کے مخصوص افعال کی ادائیگی کے باوجود اس کلیت تک نہیں پہنچ پاتا، جس کے تحت یہ دعویٰ کیا جاسکے کہ ''اشیائی الذات'' تک رسائی حاصل ہوگئی ہے۔ تاہم کانٹ کے فلسفے میں 'عقل' جس طریقے سے 'قبل تجربی التباس' میں الجھتی ہے، اس سے کانٹ کے فلسفے میں جزو اور کُل کے تعلق کا امتیاز کھل کر سامنے آجاتا ہے۔ کانٹ یہ تسلیم کرتا ہے کہ کُل کے جزو کو تصورات کے ذریعے سے معلوم کیا جاتا ہے۔ سب سے پہلے زمان و مکاں جو 'مشاہدے کی صورتیں' ہیں، جن میں حسی ادراک ممکن ہوتا ہے۔ اس کے بعد فہم مقولات (Categories) کا استعمال کر کے جس مواد کو تعقلات کے طور پر تشکیل دیتی ہے، وہ اس قسم کا خالص مواد نہیں جو فہم براہ راست معروض سے حاصل کرتی ہو، بلکہ اس کا تعلق حسی ادراک کے ساتھ ہے۔ تیسرا مرحلہ 'عقل' کے تفاعل کا ہے، جس کا حس کے ساتھ براہ راست تعلق نہیں ہوتا، اس لیے جو مواد فہم مقولات کی مدد سے تشکیل دیتی ہے، عقل صرف اسی پر کوئی حکم لگا سکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو موافقت و مطابقت ہیگل کے جدلیاتی فلسفے میں نظر آتی ہے، کانٹ کے فلسفے میں اس کا فقدان ہے۔ مشاہدات (Intuitions)، تصورات اور عقلی حکم میں امتیازات قائم رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے ''اشیا بالذات'' کا انکشاف ممکن نہیں رہتا۔ ہیگل کے مفہوم میں ''اشیائے حقیقی'' کو اشیاء کا 'جوہر' بھی کہا جاسکتا ہے، جس کا انکشاف 'شعور' میں لازمی طور پر ہوتا ہے۔ ہیگل کے نزدیک مشاہدے اور فہم میں کوئی ایسی حتمی تفریق نہیں ہے۔ مابعد جدیدیت اس حوالے سے کانٹ کے عقلِ محض کے فلسفے کے قریب ہے۔ دریدا سمیت مابعد جدید مفکروں کی قائم کی گئی افتراق کی حتمیت حقیقت میں کانٹ کے تنقیدی فلسفے سے تحریک پاتی ہے۔ لہٰذا اب تک کے پیش کیے گئے تعارف میں جو نکات ہمارے سامنے آتے ہیں اور آئندہ صفحات میں جن کو زیادہ گہرائی میں دیکھنا مقصود ہے، ان میں سب سے اہم جزو اور کُل کا تعلق جس میں فرد اور اجتماع کا تعلق بھی زیرِ بحث رہے گا (جو مابعد جدیدیت کا جزوِ لازم ہے)۔ اس کے علاوہ خیالی اور مادی جدلیات میں 'جوہر' کی حقیقت کا تجزیہ بھی اس مضمون کی بحث میں شامل ہے۔ لیکن سب سے پہلے ضروری ہے کہ جدلیات سے آغاز کیا جائے۔

جدلیات کا حقیقی بانی قدیم یونانی فلسفی ہیراقلیطس ہے جو ایک ایسے عہد میں پیدا ہوا جب

سماج اس سطح پر نہیں تھا کہ ہیراقلیتس کی مشاہداتی اور فکری قوت سے اخذ کیے گئے نتائج کو حقیقی سائنسی معنی مل سکتے، یعنی ہراقلیتس کی اس سائنسی دریافت کے حق میں کوئی بھی سائنسی شہادت موجود نہیں تھی۔ فطرت کے حوالے سے مادی جدلیات کی سچائی کو سائنسی شہادت کے لیے فلسفیوں کو انیسویں صدی تک انتظار کرنا پڑا۔ جرمن فلسفی ہیگل وہ پہلا فلسفی ہے جو رسمی منطق (Fomal Logic) کے جامد اصولوں کو چیلنج کرتا ہے۔ رسمی منطق کا تعلق ''علامتی اور ریاضیاتی'' قضایا کے تحلیلی پہلو سے ہے، یعنی اس میں رسمی منطق کو ایک آزاد سائنس تصور کیا جاتا ہے۔ اٹھارویں صدی میں کانٹ نے منطق کے اصولوں کو وضع کرنے کے لئے ''ترکیبی قضایا'' (Synthetic unity) کی ضرورت محسوس کی، لیکن اس کی جامع جدلیاتی تشریح تاریخ میں پہلی بار ہیگل نے اپنی ''منطق'' میں پیش کی۔ ''جدلیاتی منطق'' ذہن میں قائم کئے گئے اصولوں کی ذہن کے اندر کسی کشمکش کا نام نہیں ہے۔ ''مادی نقطہء نظر سے جدلیاتی منطق معروضی دنیا کے حقیقی تشکیلی قوانین کو جاننے کی سائنس کا نام ہے۔'' رسمی منطق صرف ذہن کے اندر ذہن کے تفاعل کو جانتی ہے، جبکہ جدلیاتی منطق معروض کا علم عطا کرنے والے ان اصولوں کی تفہیم کراتی ہے، جن کا کردار تشکیلی نوعیت کا ہوتا ہے۔ ہیگل کا کمال یہ ہے کہ وہ سماج کی باطنی تشکیلی احتیاج کو سماجی مواد اور اس کے تجریدی اظہاری قوانین کے تحت محسوس کرتا ہے۔

ہیگل کی جدلیات میں خیال پرستانہ رجحان کا مقصد سبجیکٹ کو شعوری سطح پر ترقی عطا کرنا ہے، یعنی ارتقاء کا یہ عمل ایک طرح کا تفکری عمل ہے، جو معروض سے ارتباط میں آکر شعور کے مختلف مرحلوں کو بیان کرتا ہے۔ مادی جدلیات کے مطابق صرف یہ انسان کے خود اپنے عمل کو جاننے سے ممکن ہوتا ہے۔ مادی جدلیات معروضیت کو شاملِ حال رکھنے کی وجہ سے خیال پرست فلسفے کے برعکس باقی عوامل کے ساتھ ارتباط کو نظرانداز نہیں کرتی۔ خیال پرستانہ معروضی جدلیات کو ہم صرف آخری تجزیے میں ہی خیال کی یک جہتی جدلیات قرار دے سکتے ہیں۔ اس میں خارجی حرکت تو شامل ہے لیکن یہ حرکت سبجیکٹ کی حسیات کے ذریعے اس کے خیال سے ربط میں آکر مادیت سے منسلک لازمی خصوصیات کو اس سے الگ کر لیتی ہے۔ ایسا کرنے کے بعد معروض کی اپنی فطرت فرد سے ارتباط میں ہونے والی جہت کو رونما کرتی ہے۔ خیال پرست فلسفیوں کا نقص یہ ہے کہ معروض کے ساتھ اس کی فطرت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کوئی بھی رشتہ

قائم نہیں رکھتے۔اس طرح وہ محض ایک ہی جہت یعنی اپنی جبلت، وجدان یا خیال کی قوت کے تحت دیکھنے سے موضوعیت کے سمندر میں غرق ہو جاتے ہیں۔تاہم خیالی معروضی جدلیات سے طے پانے والے عمل میں خارجی حقیقت کو تسلیم تو کیا جاتا ہے مگر معروض کی اس فطرت کے تحت نہیں دیکھا جاتا تاکہ مارکس کے الفاظ میں یہ کہا جا سکے کہ ''انسان کا سماجی وجود ہی اس کے شعور کا تعین کرتا ہے'' (سیاسی معاشیات پر تنقید، ص، ۲۱)۔خیالی جدلیات صرف اس حد تک انسانی سبجیکٹ میں کوئی معنی حاصل کرتی ہے جس حد تک وہ اس کے خیال یا عقل سے ہم آہنگ ہوتی ہے۔غیر جدلیاتی خیال پرستانہ پہلو معروضی امر کو کسی خاطر میں نہیں لاتا، جس سے یہ عیاں ہو سکے کہ خارجی معروض اپنی خود کی فطرت میں کیا ہے، وہ خود سے تعلق میں کیا ہے؟ موضوعی خیال پرست فلسفے میں سبجیکٹ کو اس بات سے کوئی غرض نہیں ہوتی کہ وہ اشیاء کو سمجھنے کے لیے اس کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرنا ضروری سمجھے، یعنی اپنی تمام تر صلاحیتوں کو بروئے کار لائے۔ وہ خارجی حقیقی عمل یا سماج میں افراد کے رویوں کو دیکھے۔اس طرح ایک قسم کا ادھورا پن برقرار رہتا ہے۔تاہم جدلیات ادھورے پن کو اپنے تجزیے سے حذف نہیں کرتی، بلکہ اس کے برعکس جدلیات اس کے ادھورے پن کو آشکار کر دیتی ہے۔

مادیت کا میکانکی نظریہ جدلیات فرد کو انفعالی، مجہول اور مجرد تصور کرتا ہے۔اس میں فطرت یا خارجی دنیا میں جو تضادات پائے جاتے ہیں وہ انسانی فکر میں تضادات کو ہو بہو جنم دیتے ہیں۔اس طرح وہ فطرت اور انسان کے درمیان کوئی امتیاز قائم نہیں رکھتے۔جبکہ مادی جدلیات جس کا تعلق مارکس، اینگلز اور لینن کی روایت کے ساتھ ہے، اس میں انسان فطرت کا حصہ ضرور تھا، جو ارتقاء کے نتیجے میں فطرت سے الگ ہو چکا ہے۔اب اسے فطرت کے درجے پر نہیں لایا جا سکتا۔انسان سے مراد 'شعوری' انسان سے ہے۔انسان سماجی عمل میں اپنے شعوری سرگرمی سے اثر انداز ہوتا ہے۔میکانکی نظریہ مادیت کا زیادہ واویلا بورژوا 'دانشور' صرف مارکسزم اور لیننزم کو میکانکی ثابت کرنے کے لئے کرتے ہیں۔کیا اس حقیقت کا انکار کیا جا سکتا ہے کہ دن اور رات کے فطرتی تعلق کو انسان نے اپنے فائدے کی خاطر گھنٹوں اور منٹوں میں تبدیل کیا ہے۔گو کہ ایسا اس نے اس شے کی اپنی حرکت کو سمجھ کر ہی کیا ہے۔انسان نے فطرت کو ثقافت میں تبدیل کیا ہے یا پھر انسان نے مٹی کو کھلونوں میں تبدیل کیا ہے، اس کے لیے بھی

انسان کو مٹی کی ہیئت، اس کی فطرت کو جاننا پڑا، لیکن جاننے کا یہ عمل انسان کی اپنی سرگرمی سے طے پاتا ہے۔ اس کے بعد اس نے طے کیا کہ اب اس شے کو کس طرح سے استعمال کیا جاسکتا ہے، یعنی انسان کے لیے اس کی اپنی سرگرمی کا شعور ضروری ہے۔ معاشرتی جدلیاتی عمل میں چونکہ 'حقیقی اور عملی' انسان سے بحث ہے جو بستر پر لیٹے ہوئے کسی کاہل شخص کے مماثل نہیں ہوسکتا۔ 'حقیقی' انسان سے مراد وہ انسان ہے جس کی عملی سرگرمی معروضی دنیا میں واقع ہوتی ہے۔ وہ ایک ایسا انسان ہے جو عمل سے کوئی نہ کوئی پیداوار کرتا ہے۔ جب تک وہ عملی سرگرمی سے پیداوار کا عمل سرانجام نہیں دیتا اس وقت تک اسے حقیقی انسان کیسے سمجھا جاسکتا ہے۔ ''پیداوار کا عمل ہی اس کی عملی انسانی زندگی ہے'' (مسودات، ص، ۱۱۴)۔ جب پیداواری عمل واقع ہوتا ہے، تو وہ پیداواری عمل انسان سے الگ کوئی عمل نہیں ہوتا بلکہ اسے انسانی صلاحیتوں کے معروضائے جانے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مارکس کے مطابق انسان اس عمل سے نہ صرف اپنے شعور کو بلکہ حقیقی زندگی میں اپنے عمل کو بھی بلند سطح پر پہنچاتا ہے۔ اسی نکتے سے مارکسی فلسفہ بیگانگی کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ فطری نظام کا تقاضا تو یہی ہے کہ جب انسان کے عمل سے پیداوار ممکن ہوتی ہے تو پیداوار کو انسان سے الگ نہ کیا جائے۔ یہ قطعاً ناممکن ہے کہ انسان کی اپنی سرگرمی کی پیداوار کو اس سے الگ کرلیا جائے اور اس کے بعد اسے محض تسلیاں دی جائیں۔ جب انسان اپنی ہی سرگرمی سے ایک دنیا تعمیر کرتا ہے۔ اس کی مادی و روحانی زندگی اس کے اپنے عمل سے متشکل ہوتی ہے، لیکن سرمایہ داری نظام میں اس کو اس کی سرگرمی سے الگ کردیا جاتا ہے۔ ''انسان کو اس کے جسم، خارجی فطرت اور روحانی جوہر سے الگ کردیا جاتا ہے'' (ایضاً، ص، ۱۱۴)۔ اس طرح انسان کا خود کے ساتھ حقیقی تعلق ختم ہوجاتا ہے۔ ''جب انسان خود کا سامنا کرتا ہے تو اسے ایک دوسرا انسان ملتا ہے'' (ایضاً، ص، ۱۴۴)۔ اس طرح بورژوا سماج میں انسان خود سے الگ ہوتا چلا جاتا ہے۔ الگ ہونے کے اس عمل کا شعور، بورژوا کی مسلط کی ہوئی سرگرمی کا شعور ہوتا ہے جو تضادات کو ابھارتا ہے اور بنیادی تبدیلی کے لئے راستہ ہموار کرتا ہے۔ یہ طریقۂ کار جو مارکس نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف 'سرمایہ' میں اختیار کیا ہے۔ لینن کو ہیگل کے مطالعے کے بعد ہی یہ علم ہو پایا کہ مارکس کا سرمایہ میں اختیار کیا ہوا طریقۂ کار (Methodology) ہیگلیائی خیال پرست جدلیات سے ماخوذ ہے۔ اسی لئے

لینن ''فلسفیانہ نوٹ بک'' میں ہیگل کے مطالعہ کرتے ہوئے مارکس اور 'سرمایہ' دونوں کے متعلق لکھتے ہیں: ''اگرچہ مارکس نے اپنے بعد کوئی منطق نہیں چھوڑی.... لیکن انھوں نے سرمائے کی منطق ضرور چھوڑی ہے'' (ص، ۳۱۷)۔ اس طرح مارکس اور لینن کے مفہوم میں اس اکلوتے سائنسی طریقۂ کار کا اطلاق جدلیات اور نظریہ علم پر ہونا چاہیے، کیونکہ یہ تینوں (سائنس، منطق اور جدلیات) حقیقت میں ایک ہی چیز ہیں (ایضاً ص، ۳۱۷)۔

مغرب میں سرمایہ داری سماج میں اسی پیداواری عمل کے نتیجے میں 'بیگانگی' کا تصور ابھرا، جسے بورژوا دانشوروں نے مابعد جدیدیت کے نام پر نظریانے کی کوشش کی۔ مابعد جدیدیت کی یہ کوشش ہے کہ انسان اور فطرت کے مابین تعلق کو ختم کر دیا جائے اور ہر عمل کو ثقافتی عمل ہی تصور کیا جائے۔ وہ ثقافتی سرگرمیاں جو سماج سے بیگانہ لوگوں نے اپنا رکھی تھیں، ان کو مساویانہ بنیادوں پر پیداواری عمل میں شامل کرنے کی بجائے، ان کے مساوی ہونے کو اس انداز میں قبول کر لیا گیا کہ ان کے مابین اور ذرائع پیداوار کے مالکوں کے مابین کوئی فرق ہی نہیں ہے۔ پسے ہوئے طبقوں کے لبرل و سیکولر دانشور حقیقی مساوی بنیادوں کی بجائے فرض کی ہوئی مساوی بنیادوں پر یقین کرنے لگے ہیں۔ بورژوا نام نہاد 'اعلیٰ' تہذیب کے رکھوالوں کو اب یہ حق نہیں ہے کہ وہ 'بیگانگی' کا شکار لوگوں کی سرگرمیوں کو مسترد کریں، ایسا کرنے سے ممکن ہے کہ ان کو اپنی بیگانگی کا احساس ہونے لگے اور سماج میں بنیادی تبدیلی کی خواہش کے لئے راستہ ہموار ہو جائے۔ بورژوا سماج کو اس سطح تک آنے کے لیے علوم کی مختلف شاخوں کی قربانی دینی پڑی ہے۔ ہر قسم کے علم کو از سرِ نو چیلنج کیا جا رہا ہے، مگر المیہ یہ ہے کہ کچھ بھی تجویز نہیں کیا جا رہا۔

فطری سائنس کے حوالے سے تجرید کی دنیا میں سچائی کو جاننے کے قوانین کو فرض کر لیا جاتا ہے۔ اس پہلو نے فطری سائنس کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا ہے۔ آج مابعد جدید مفکر یہ ڈھنڈورا پیٹ رہے ہیں کہ سائنس کی حیثیت بھی ''چھوٹے بیانیے'' کی سی ہے۔ وہ نقاد جو سائنس کو میٹا تھیوری کے طور پر تسلیم کرتے رہے ہیں، ان کے افکار پر یہ سخت ترین ضرب ہے۔ ایسا صرف موضوعیت کو معروضی عمل پر حاوی کرنے کی وجہ سے ہوا ہے۔ موضوعیت سے نجات پانے کے لیے ضروری ہے کہ فرد اپنی ادھوری ذات کو خارجی معروض پر حاوی نہ کرے، بلکہ اس کی مکمل تفہیم کے لیے خارجی معروض کی جانب رجوع کرے۔ موضوعی آرا کا استعمال

ہمیشہ یک رخا اور جامد ہوتا ہے۔ وہ اس خارجی دنیا میں پائے جانے والے عوامل کی اپنی حرکت سے تضاد میں آکر بالآخر موضوعیت میں ہی اس تضاد کی تحلیل کرتی ہے۔ اس کی سب سے اہم مثال کانٹین فلسفے میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے، جہاں پر علمی نظریہ حس، فہم اور تعقل کے بارے میں قبل تجربی مقامیات کے چکر میں الجھ کر "شے فی الذات" کی پراسراریت کو آشکار کرنے سے قاصر رہتا ہے۔ نیو کانٹین سائنسدانوں (ہائزنبرگ وغیرہ) کے 'سائنسی' نظریات کانٹ کے فلسفے کی ہی بازگشت ہیں، جو آئن سٹائن کی اصل تھیوری کی بجائے اس کی موضوعی تشریح سے متشکل ہوتے ہیں۔ یہی موضوعی افکار مابعد جدید تھیوری کے لئے راستہ ہموار کرتے ہیں۔ معروضی سچ کا تقاضہ ہے کہ اس کو جانا جائے۔ اس تضاد کو جانا جائے جو معروض کی حرکت کا سبب ہے، جس کا تعلق باقی عوامل کے ساتھ ہے۔ جو اس کی حرکت کے درمیان رونما ہوتے ہیں۔ سماجی سائنس کے برعکس فطری سائنس میں ہمارا کام اس تضاد کی ماہیت کو درست خطوط پر جاننا ہی رہ جاتا ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ جدلیاتی سائنس فطرت اور سماج میں اصولوں کے اعتبار سے کسی قسم کا بنیادی فرق ڈالتی ہے۔ اگر کوئی فرق ہے تو یہ کہ سماجی سائنس میں 'فرد' شعوری طور پر شامل ہوتا ہے۔

ہیگلیائی فلسفہ اس سارے عمل کو یوں دیکھتا ہے کہ حسیاتی ادراکی تیقن کے ساتھ ہی ہمارے اندر ایک قوت اپنا عمل شروع کر دیتی ہے، جسے خیال کی قوت کہتے ہیں۔ اس سے ہی معروض کی حقیقت معلوم کی جاتی ہے، اگر ہم حسی ادراک تک محدود ہو جائیں تو کچھ بھی ہماری سمجھ میں آنے والا نہیں ہے، ہمیں اس کی سطح سے بلند ہو کر شعور سے مدد طلب کرنی ہوتی ہے۔ ہیگلیائی فلسفے کے مطابق معروض کو جاننے کے علاوہ اس عمل کو بھی جانا جائے جو معروض کو جاننے کا عمل ہے، جو خود مختلف مرحلوں کے دوران شعور کے اندر واقع ہوتا ہے۔ کیا اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ حسی ادراک کی کوئی حیثیت نہیں ہے کیونکہ اصل علم تو ہمیں شعور کی قوت کی بدولت ہی حاصل ہوا ہے۔ یہ کہنا درست نہیں ہے یہاں پر ضرورت اس امر کی ہے کہ حسی ادراک کی حدود کا تعین کر لیں اور اس کے بعد شعور کی حقیقت کو پہچان لیں۔ حسی ادراک ختم نہیں ہوا، وہ اپنی تحدید میں اس علم کے ابتدائی مرحلے کی حیثیت سے برتر علم میں شامل ہو گیا ہے۔ "اینٹی ڈیہرنگ" میں اینگلز لکھتے ہیں:

"جدلیاتی فلسفے کے لیے کچھ بھی حتمی، مقدس اور مطلق نہیں ہے۔ یہ ہر چیز اور اس چیز میں اس کے عبوری کردار کو منکشف کرتی ہے، اس عمل میں کسی بھی عنصر کو دوام حاصل نہیں ہے سوائے اس کے کہ ہر چیز پیدا ہوتی ہے اور گزر جاتی ہے لیکن یہ عمل سطح سے بلندی کی طرف ہوتا ہے۔ جدلیاتی فلسفہ اس سارے عمل کا سوچنے والے دماغ میں عکس ہوتا ہے" (ص، ۱۵)

ہر چیز بلندی کی طرف بڑھتی ہے یعنی تشکیل پذیر ہے۔ تو یہ سب کیسے ممکن ہے؟ اس کی وضاحت ضروری ہے۔ جس دنیا میں ہم رہتے ہیں اس کے ساتھ ہمارے رشتے کی نوعیت مختلف ہے۔ ہم خارجی فطرت کو تبدیل بھی کرتے ہیں اور از خود اس سے اپنے عمل اور اس عمل کا شعور حاصل کرنے کے دوران تبدیل ہوتے ہیں، لیکن وہ عمل مادی دنیا کے کسی بھی پہلو کو حذف کر کے محض تجرید کی شکل اختیار کر کے انسان کی حقیقی سرگرمی کی تفہیم میں حائل نہ ہو، اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ مسلسل خارجی دنیا کو اس کی اپنی حرکت اور تغیر میں دیکھا جائے۔ مارکسی اور لیننی جدلیات کے مطابق کسی فرد کا کردار خارجی دنیا کے ساتھ اس کے ارتباط سے ہی متشکل ہوتا ہے۔ یعنی یہ ارتباط خارج سے اپنے عمل کے ذریعے ہونا چاہیے۔ اپنی عملی سرگرمی کے دوران وہ خود کا شعور حاصل کرتا ہے۔ اس میں وہ اس شے کو اس کی فطرت میں جانتا ہے۔

لینن 'منطق' کے مطالعے کے دوران کئی اہم نکات پر ہیگل سے اتفاق کرتا ہے۔ لیکن متفقہ نکات وہ نہیں جو ہیگل کے جدلیاتی فلسفہ کی مثالی سطح پر شناخت کراتے ہیں، بلکہ وہ نکات ہیگل کو مادی نقطۂ نظر سے جاننے کی کوشش ہے۔ ہیگل کے فلسفے میں مادیت کا پہلو بدرجۂ اتم موجود ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہیگل کے فلسفے میں مثالیت یا مابعد الطبیعات بھی اپنی انتہاء کو چھو لیتی ہے۔ لینن متصوفانہ اور مابعد الطبیعات کی نمائندگی کرنے والے پہلوؤں کو زیرِ بحث نہیں لاتے۔ مادی جدلیات کا تقاضہ یہ ہے کہ علم کو خالص تفکری عمل بنانے سے مادیت کا کوئی مسئلہ حل نہیں ہوتا (تفکری پہلو ہی کو مابعد جدید مفکروں نے تنقید کا نشانہ بنایا ہے)۔ اگر خالص تفکری عمل ہی کو بنیاد بنا لیا جائے تو فلسفے کا کردار تاریخی نہیں رہتا جبکہ مادیت مختلف فلسفوں کو تاریخی عمل میں دیکھتی ہے۔ اگر تفکری عمل کو تاریخ سے خارج کر دیا جائے تو طریقہ ہائے کار جدلیاتی نہیں رہتا۔ اس حوالے سے دیکھیں تو کانٹ کے انتقادی فلسفے میں فوق تجربی سبجیکٹ کا کردار تاریخی نہیں ہوتا۔ اگر فوق تجربی سبجیکٹ ترکیبی وحدت کی خارجی تصدیق خارجی عوامل کو

اولیت دیتے ہوئے کرتا ہے، تو فوق تجربی سبجیکٹ اپنے ماورائے تاریخ کے مقام سے نیچے گر جاتا ہے۔ یعنی اگر تجربی عمل ہی حقیقی علم فراہم کرتا ہے، تو زمان و مکان کی بحیثیت خالص مشاہدات (داخلی حس) یعنی دی گئی حیثیت پر بھی سوال قائم ہوتے ہیں۔اس طرح جب ہیگل تفکری عمل کو یعنی شعور کی خارجی عمل سے انحراف کرتی ہوئی خود میں لازمیت کی اہمیت کو بیان کرتا ہے، اس طرح ہیگل، کانٹ کے مقولات کا منکر ہوتا ہے، لیکن کانٹ ہی کی طرح مثالیت کی نمائندگی کرتا ہے۔دوسری طرف ہیگل جب تاریخی حرکت کو ''مطلق سپرٹ'' کے رحم و کرم پر چھوڑ دیتا ہے تو بقول اینگلز تاریخی کردار کے اعتبار سے اولیت 'سپرٹ' کو حاصل ہوتی ہے اور وہ انسان جو اپنے عمل سے فطرت کو تبدیل کرتا ہے اور اپنی عملی سرگرمی کا شعور حاصل کر کے شعور کی سطح کو بلند کرتا چلا جاتا ہے، وہ ہیگل کے فلسفے میں ثانوی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔اس پہلو کو 'فلسفیانہ نوٹ بک' میں لینن نے کئی جگہوں پر سامنے لانے کی کوشش کی ہے۔لینن فطرت اور انسان کے ارتباط کو اپنی گہری بصیرت سے یوں بیان کرتے ہیں:

''فطرت، کلیت، منطقی خیال اور ذہن میں خود کو منکشف کرتی ہے۔منطق سوچ کی سائنس ہے، یہ نظریہ علم ہے۔علم انسان کے ذریعے فطرت کا عکس ہے۔لیکن یہ اتنا سادہ، فوری اور مکمل انعکاس نہیں، بلکہ یہ مرحلہ وار تجریدات کا عمل، تصورات اور قواعد وغیرہ کی تشکیل و ارتقاء۔اور پھر یہ تصورات اور قواعد وغیرہ (سوچ، سائنس وغیرہ = منطقی خیال) غیر مشروط طور پر آفاقی قواعد کے پابند فطرت کے ابدی حرکتی اور تشکیل پذیر کردار کو جان لیتے ہیں'' (فلسفیانہ نوٹ بک، ص، ۱۸۲)۔

یہ بیان کرنے کے بعد لینن معروضی عمل میں شامل تین نکات کی جانب توجہ دلاتے ہوئے انسانی ذہن میں فطرت کے انعکاس کے طریقہ ء کار کی وضاحت کرتے ہیں۔ذہن میں یہ رہنا ضروری ہے کہ مادیت انسانی ذہن کو فطرت کے مماثل قرار نہیں دیتی، بلکہ ایسا تو وہ موضوعی فلسفے کرتے دکھائی دیتے ہیں جو انسانی سبجیکٹ میں فطرت کو پیوست دیکھتے ہیں۔مادی فلسفہ ذہن کو فطرت کی پیداوار ضرور خیال کرتا ہے، جو ارتقائی منازل طے کرنے کے بعد فطرت سے کہیں زیادہ شعوری عمل سرانجام دیتا ہے۔دوسری طرف یہ نکتہ بھی اہم ہے کہ کوئی موضوعیت کا مارا ہوا 'تخلیق کار' خواہ کتنی ہی اونچی 'تخلیقی' چھلانگ لگا لے، وہ بھی فطرت کے صرف چند پہلوؤں پر

خیالی گرفت ہی کرسکتا ہے۔ انسان اور فطرت کے درمیان یہ ارتباط انسانی شعور کی حد کو عیاں کرتا ہے۔ لینن انسان اور فطرت کے تعلق کے حوالے سے کئی پہلوؤں کو نمایاں کرتے ہیں، بالخصوص اس طریقِ کار کو جس کو انسان خود معروض سے برسرِ پیکار ہونے کے بعد تشکیل دیتا ہے۔ فلسفہ مادیت کے حوالے سے یہ تو بالکل عیاں ہے کہ ''انسان فوری طور پر مکمل دستیاب فطرت کو کبھی بھی جان نہیں پاتا، نہ ہی اس کی ہو بہو عکاسی کرسکتا ہے۔ وہ آخر کار تجریدات کی تخلیق، تصورات اور قواعد کے ذریعے ہی اس کے قریب پہنچ سکتا ہے، دنیا کی سائنسی تصویر اسی طرح ہی بن پاتی ہے'' ایضاً، ص، ۱۸۲)۔ اس اقتباس سے مثالی یہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں (جیسا کہ مغربی مارکسزم میں اس کی مثالیں ملتی ہیں) کہ لینن ''مادیت اور تجربی انتقاد'' میں پیش کیے گئے خیالات کی نفی کر رہے ہیں۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ ''سوچ مسلسل معروض سے ہم آہنگ ہوتی رہتی ہے'' انسانی سوچ میں فطرت کا یہ انعکاس جامد، تجریدی حرکت، سے عاری اور تضادات کے بغیر نہیں سمجھنا چاہیے'' (ایضاً، ص، ۱۹۵)۔ اس اقتباس سے یہ کہیں ظاہر نہیں ہوتا کہ انسانی شعور فطرت پر خود سے کسی طرح کی سچائی کو تراش کر اس کا اطلاق کرتا ہے۔ یہ تو جاننے کا ایسا طریقہ ہے، جس سے شعور کے کردار کی وضاحت ہوتی ہے، جو انفعالی کے برعکس بھرپور انداز میں فاعلانہ ہے، جو مادے کی عمیق گہرائی میں اترتا ہے۔ شعور کی سرگرمی فطرت کے ساتھ ارتباط ہی میں عیاں ہوتی ہے۔ شعور کا خارجی دنیا میں سچائی تک پہنچنے کے لئے اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ موجود ہی نہیں ہے۔ موضوعی فلسفوں میں یہ امکان ہوتا ہے کہ ان میں خارجی فطرت انسانی فطرت شعور سے ارتباط میں ثانوی حیثیت پر آجاتی ہے۔ فرق یہ ہے کہ موضوعی تجریدات قبل از ارتباط تجریدِ محض ہوتی ہیں، جن کا صرف اطلاق کرنا ضروری ہوتا ہے (مابعد جدید سائنسی روش موضوعی فطرت پر استوار ہے، جب کوئی معروضی پیمانہ ہی نہیں تو بڑے نظریے کی سیاست بے کار ہے۔ سائنس بحیثیت بڑے نظریے کے نہیں بلکہ موضوعی تجریدات کے تحت عمل کرتی ہوئی خود کو 'چھوٹے بیانیے' کے طور پر پیش کرنے لگتی ہے)۔ لینن، ہیگل کے فلسفے کی روشنی میں شعور کو معروضیت سے الگ نہیں کرتے بلکہ معروضیت تک پہنچنے کے دوران ہیئت کی اہمیت کو واضح کرتے ہیں۔ ہیئت تجریدات کی صورت میں ہی متشکل ہو پاتی ہے، لیکن یہ تجریدات معروضی عمل سے اخذ کی گئی تجریدات ہیں جن تک جدلیاتی طریقۂ کار ہی

سے پہنچا جاسکتا ہے۔ ''حقیقت میں موضوعیت صرف وجود سے جو ہر تک ہونے والی تشکیل کا مرحلہ ہے'' (ایضاً، ص، ۱۸۳)۔ اگر شعور اور خارجی دنیا کو دو الگ الگ سچائیاں تسلیم کر لیا جائے، تو ان دونوں کے درمیان پیدا ہوئی خلیج کم نہیں ہوتی اور معاملہ حل کرنے کے لئے مابعد الطبیعاتی مفکروں کے سپرد کرنا پڑتا ہے، بلکہ یوں کہیں کہ ان کے مابین خلیج کو مابعد الطبیعاتی مفکر ہی پیدا کرتے ہیں۔ مثالیت کا خاصہ ہی یہ ہے کہ اس میں شعور خود کو عمل سے الگ کر دیتا ہے۔ اس طرح تھیوری خود میں کسی 'سچائی' کو پوشیدہ تصور کرنے لگتی ہے۔ عمل سے ماوراء اس 'سچائی' کی حیثیت شطرنج کے کھیل سے زیادہ نہیں ہوتی۔

مارکسی فکر میں تھیوری اور عمل الگ الگ دھاروں پر نہیں بہتے۔ یہ درست ہے کہ 'عالم فاضل' لوگوں کے لیے محض تھیوری کی حیثیت کسی کھیل سے زیادہ نہیں ہوتی مگر مادی جدلیات 'تفکر' کے اس عمل میں تصورِ بیگانگی کو واضح طور پر دیکھ کر اس کی حقیقت سے آگاہ کرتی ہے۔ تجریدی سطح پر یہ آزادانہ عمل تجرید پسندوں کو اس دلیل کا سہارا لینے پر مجبور کرتا ہے کہ مادیت میں 'فرد' کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مادیت میں صرف اس 'فرد' کو نظر انداز کیا جاتا ہے جو ابھی 'فرد' بنا ہی نہیں ہوتا مگر اپنی جھوٹی 'انا' کے حصار میں مقید رہتا ہے۔ عملی سطح پر پیدا ہونے والی بیگانگی نکاسی کا راستہ خیالات میں خیالات کے ذریعے طے کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ لینن جب یہ واضح کرتے ہیں کہ انسانی شعور میں فطرت کا مکمل انعکاس ممکن ہی نہیں ہوتا بلکہ وہ انسان کی قائم کی گئی تجریدات، قواعد وغیرہ کا پابند ہوتا ہے، تو ساتھ ہی لینن عمل کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ ہیگل کی 'منطق' کو کچھ اس طرح پڑھتے ہیں کہ ''عملی علم نظریاتی علم سے زیادہ اہمیت کا حامل ہوتا ہے'' (ایضاً، ص، ۲۱۳)۔ لینن کے ایسا کہنے کا محرک بلاشبہ ان کے انقلابی جدلیات کو وضع کرنے کی وجہ سے ہے۔ تاہم لینن کی اس سوچ کی جھلک ہمیں مارکس کے فیورباخ پر لکھے گئے ''دوسرے تھیسس'' میں صاف دکھائی دیتی ہے۔ مارکس ''دوسرے تھیسس'' میں لکھتے ہیں کہ ''یہ سوال کہ معروضی سچ انسانی سوچ سے حاصل کیا جاسکتا ہے یا نہیں محض تھیوری کا سوال نہیں بلکہ ایک عملی سوال ہے.... حقیقی اور غیر حقیقی سوچ کے درمیان ایسا تنازع، جس کو عمل سے الگ کر لیا گیا ہو، خالص عالمانہ سوال ہے'' (فیورباخ اور جرمن کلاسیکی فلسفے کا خاتمہ، ص، ۶۲)۔ یہاں پر لینن کے دونوں افکار کو مارکس کی اپنی فکر کے

مطابق تشکیل پزیر ہوتے ہوئے دیکھا جاسکتا ہے کہ کس طرح مارکس نے ایک جانب تھیوری کے سوال پر سوال اٹھایا ہے، جو کہ لینن نے انسان اور فطرت کے مابین 'مکمل' علم کے حصول کی وضاحت کرتے وقت اٹھایا تھا۔ اور دوسری طرف تھیوری کو عمل میں ثابت کرنے کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ یہ ایک ایسی سوچ ہے جو مارکس کو ایک سچے انقلابی کے طور پر بھی پیش کرتی ہے اور مارکسی فکر میں ''خیالات کی جگالی'' کے تصور کو خاص اہمیت نہیں دیتی۔ اسی سوچ کو لینن اپناتے ہیں اور ہیگل کی پیش کی گئی وضاحت کو ناکافی خیال کرتے ہیں۔ ہیگل کے نزدیک ''موضوعی خیال''، عملی حیثیت میں ایک کل کے طور پر اپنا تعین نہیں کرتا، کیونکہ وہ معروضی دنیا سے تخالف میں موجود ہے۔ لینن کا ۱۹۱۴ء میں ہیگل کے فلسفے کے مطالعے کا مقصد ہی یہ تھا کہ خارجی عملی صورتحال میں انقلابی جدلیات کے اصولوں کی مکمل تشکیل کر لی جائے اس لئے وہ ''عملی خیال'' ان کے لئے اہمیت اختیار کر گیا جو 'موجود' سے تخالف میں تھا، گو کہ ہیگل نے اس خیال پر اپنی ''منطق'' میں پہلے ہی بحث کر لی تھی۔ اس لئے اس بحث سے لینن کو ہیگل کے فلسفے سے مادی جدلیات سے متعلقہ عوامل کے انتخاب میں مدد ملی ہے۔ اسی لیے لینن لکھتے ہیں کہ ''عمل تھیوری سے بلند ہوتا ہے، اس میں کل کی عظمت ہی نہیں بلکہ فوری وقوع کی اہلیت بھی موجود ہوتی ہے'' (فلسفیانہ نوٹ بک، ص، ۲۱۳)۔ لینن کا یہ خیال مابعد جدید علمیات میں اس اعتبار سے اہمیت کا حامل ہو جاتا ہے کہ اس خیال میں تھیوری اور عمل کے درمیان ایک طرح کا افتراق دکھایا گیا ہے۔ دریدا کے مفہوم میں اس مسئلے کو ''زمان و مکاں'' کے درمیان رکھ کر یہ تفریق قائم کی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر دریدا کے نزدیک دو مختلف مشاہدوں کے درمیان 'مکانیت' کا تصور حتمی تفریق کا تصور ہے، مکانیت کا یہ تصور دراصل زبان کے الفاظ یا فونیم کے مابین مکانیت سے تحریک پاتا ہے، جو دریدا کے نزدیک ایک دوسرے کے حوالے سے حتمی تفریق قائم کرتے ہیں۔ شعور کا اس 'مکانیت' کو اپنی سرگرمی سے کم کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ **Differance** اسے روکنے کے لیے کھڑا ہے۔ لینن کے مفہوم میں جب بھی اصول بنایا جاتا ہے، تو یہ یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اصول کب تک کارآمد ہوسکتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ 'مظہر' میں تبدیلی واقع ہو چکی ہوتی ہے۔ مظہر سے مراد معروضی دنیا ہے، مگر معنی کے اعتبار سے مظہر کی تشریح یہ نہیں کہ محض سطح تک محدود رہا جائے، بلکہ 'جوہر' تک پہنچا جائے۔ 'جوہر' تک پہنچنے کا مطلب یہ نہیں

کہ 'مظہر' کو نظر انداز کر دیا جائے 'جوہر' تک رسائی بڑی احتیاط سے ممکن ہوتی ہے۔ جدلیاتی انداز میں جاننے سے 'مظہر' اور 'جوہر' میں تفریق نہیں رہتی۔ آخری تجزیے میں 'مظہر' اور 'جوہر' کے درمیان تفریق ختم ہو جاتی ہے۔ اس کی وضاحت لینن نے ''مادیت اور تجربی انتقاد'' میں کی ہے۔ 'مظہر' اور 'جوہر' کے مابین فرق برقرار رہنا ممکن نہیں ہے۔ 'مظہر' اور 'جوہر' کی تفریق کانٹین فلسفے میں موجود ہے، جس کی وجہ سے 'شے فی الذات' کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ مابعد جدیدیت اسی 'شے فی الذات' پر اٹکی رہتی ہے، جس کا بنیادی نکتہ تو کانٹ ہی سے ماخوذ ہے مگر ان کا حوالہ جاتی نکتہ 'زبان' ہے۔ لینن نے 'شے فی الذات' کے حوالے سے بھرپور جواب دے دیا ہے۔ لینن سے قبل ہیگل نے 'منطق' میں یہ واضح کر دیا تھا کہ 'جوہر' کو 'مظہر' سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ایک ایسا نکتہ ہے جو ہیگل کو کانٹ کے فلسفے سے الگ کرتا ہے۔ اگر 'دوئی' کی سچائی کو تسلیم کر لیا جائے تو ہیئت اور مواد کے درمیان ایک طرح کی خلیج برقرار رہنے سے تشکیک کا پہلو نمایاں رہتا ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ کانٹ اپنی طرف سے تشکیک کا خاتمہ کرتا ہے، مگر 'عقل' کو تضادات میں گھرا ہوا پا کر سچائی کے مخفی رہنے کا واویلا کرنے لگتا ہے۔ دوسری طرف اگر اسی نکتے کو 'شعور' کے یک طرفہ عمل سے معروضی سچائی کے انکشاف کا دعویٰ کیا جائے تو مادی جدلیات اس کو قبول نہیں کرتی۔

یہاں پر اس نکتے کا بیان ضروری ہے کہ 'مظہر' میں تبدیلی واقع ہوتی ہے تو 'جوہر' میں یکسانیت کو تصور کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مطلب یہ کہ جب 'جوہر' خود کو 'مظہر' میں ظاہر کرتا ہے تو اس وقت جب اس عمل کو نظریایا جاتا ہے، تو اس عمل سے حاصل کردہ نتائج کی حیثیت عارضی ہوتی ہے۔ 'جوہر' ظاہر ضرور ہوتا ہے مگر اس کا ظاہر ہونا 'جوہر' کو مستقل مقام عطا نہیں کرتا۔ بورژوا فلسفوں میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ ایک بار کوئی تھیوری وضع کر لی جاتی ہے، پھر صرف اس کا اطلاق کرنا ہی ضروری سمجھا جاتا ہے۔ تبدیلی کا عمل ایک مسلسل تفریق کا عمل ہے جو یہ سوچنے کی دعوت دیتا ہے کہ شاید تھیوری اور عمل میں حتمی افتراق موجود ہے۔ اس لیے اصول وقواعد کی تشکیل سے محض علمی مسئلے کے حل کے لیے حاصل کیا گیا مواد اتنی اہمیت نہیں رکھتا جتنا کہ ان اصول وقواعد کی تشکیل کے لیے استعمال کیے گئے طریقۂ کار کی اہمیت ہوتی ہے۔ لینن کا مقصد ذہنِ انسانی کو اصولوں اور عمل کے مابین زمان ومکان کی مسلسل حرکت کے نتیجے میں قائم

ہوئے افتراق کا فہم عطا کرنا اور انسانی ذہن کو اس عمل کی تفہیم افتراق سمیت حاصل کرنے کا عادی بنانا ہے۔تھیوری ہمہ وقت معروضی حرکتی اصولوں سے متصادم رہتی ہے۔ جب ہم اس فیصلہ پر پہنچ جاتے ہیں کہ تھیوری معروضی حرکتی اصولوں سے تضاد میں رہتی ہے، تو پھر ہمیں یہ بھی واضح کر لینا چاہیے کہ معروضیت کیا ہے؟ معروضیت سے مراد کوئی ساکن و جامد یا انسان سے ماورا یا انسان کی لامرکزیت کا احساس دلانے والی معروضیت نہیں بلکہ سماجی اعتبار سے یہ معروضیت انسان کے عمل سے متشکل ہوتی ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ تھیوری عمل میں تشکیل پائی جانے والی سچائی سے کلی اور ابدی مماثلت قائم نہیں کر سکتی۔اس وجہ سے مارکسیوں کے لئے تھیوری کا کردار کبھی بھی 'اذعانی' نہیں رہا۔اینگلز کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''ہمارا اصول کسی طرح کا اذعان نہیں بلکہ عمل کا رہنما ہے'' (مارکس، اینگلز، مارکسزم، ص، ۷۰)۔عملی سرگرمی ایک شعوری سرگرمی ہی ہوتی ہے (محض تفکری نہیں بلکہ عمل میں اظہار پانے والی تفکری سرگرمی)۔

یہاں میں ایک اور اہم نکتے کا سرسری جائزہ لینا چاہتا ہوں جس کی مارکسی فلسفے میں بہت زیادہ اہمیت ہے۔اس کا باقاعدہ تجزیہ تو میں کتاب کے آخری باب میں لوکاش کے حوالے سے پیش کروں گا کیونکہ لوکاش ایک ایسا فلسفی ہے جس نے سماج کے اس ''بعد یائے'' ہوئے عمل کا انتہائی باریکی سے تجزیہ پیش کیا ہے، تاہم یہاں اس کے متعلق صرف اس نکتے پر بات کرنا مقصود ہے جس کی میں یہاں ضرورت محسوس کر رہا ہوں:

ہم جانتے ہیں کہ مارکسی فلسفے میں ''جنس'' کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔''جنس'' انسانی ہاتھ کی پیداوار ہوتی ہے۔انسانی ہاتھ کی پیدا کردہ یہ ''شے'' سماجی عمل میں تبادلہ کے دوران کچھ اس طرح تبدیل ہوتی ہے کہ یہ 'شے' پراسرار نظر آنے لگتی ہے (واضح رہے کہ یہ 'شے' انسان کے اپنے ہاتھ کی پیدا کردہ ہے)۔اس شے کو اس شخص نے ایک خاص ضرورت کے تحت پیدا کیا تھا۔اب جوں جوں وہ شے سماج میں حرکت کرتی ہے (شے خود کسی طرح کی حرکت نہیں کرتی، بلکہ اس کی تخلیق اور حرکت انسان ہی کے وسیلے سے ہوتی ہے)، انسان کے ذہن میں اسی طرح نقش ہوتی رہتی ہے، یعنی وہ ایک تصور کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔انسان تصور کی تشکیل کے دوران ایک شعوری عمل سے گزرتا ہے۔وہ محض عکاسی کرنے والا دم چھلا نہیں ہوتا۔وہ اس عمل کی انجام دہی کے بعد اس کی ماہیت کو سمجھ کر اسے تبدیل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔اب اگر

سماج میں اس شے کی حقیقی حرکت اور اپنے انجام دیے گئے عمل کو بالائے طاق رکھ کر محض موضوعی تجرید میں الجھ جائے تو وہ 'حقیقی' اور 'عملی' کی تفہیم کرنے سے قاصر رہتا ہے۔ یہ تو بہر حال تسلیم کرنا ہی ہوگا کہ سماجی عمل کسی فرد کے دماغ کے اندر واقع نہیں ہوتا، اور نہ ہی معروضی سائنسی علم صرف ذہن کو جان کر حاصل کیا جاسکتا ہے۔ دوسری طرف اگر اس کی حرکت کے قوانین کو جاننے کی کوشش کرے تو ان کو سمجھ کر اپنی ہی سرگرمی کا شعور حاصل کر کے دنیا اور زندگی کو نئے معنی عطا کر سکے گا، لیکن یہ معنی اس چیز کی لازمیت میں ہونگے۔ اس صورت میں حقیقی آزادی کا حقیقی حصول ممکن ہو سکے گا۔ مادیت کے پہلو سے جدلیات خارجی عمل کی لازمی حرکت کو اس کے تمام تر پہلوؤں کے ساتھ، نہ کہ الگ الگ کر کے، یعنی اسے ایک کلی وحدت کے طور پر سمجھتی ہے۔ لینن نے مادی جدلیاتی منطق کی وضاحت کے دوران معروض کو اس کے تمام تر پہلوؤں سمیت، اس کی حرکت کے دوران اس کے تشکیلی عمل میں، جاننے کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر "فرد" کہاں چلا جاتا ہے (واضح رہے کہ یہاں علمیات کا ذکر ہے، نہ کہ جمالیات کا)۔ لینن کے مطابق تجربے سے مراد تمام انسانی تجربہ ہے، یعنی انسان کی کسی بھی ایک جہت کو نظر انداز نہیں کیا جاتا۔ اگر کوئی "عظیم فرد" ہے تو اس کو محض تصور ہی نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی عظمت کو اس کے عمل اور اس کی موجودگی میں دیکھا جائے گا۔ ان عوامل کی وضاحت کے بعد مادی جدلیات اس فیصلے پر پہنچتی ہے کہ "سچ تجریدی نہیں بلکہ ہمیشہ مقرونی ہوتا ہے" (والیم ۳۲، ص، ۲۳۰)۔

تفہیم کا عمل یقیناً فطرت سرانجام نہیں دے سکتی۔ یہ فریضہ انسان کو ہی سرانجام دینا پڑتا ہے۔ اس کے لیے "فرد" کو اپنی صلاحیت کو بروئے کار لانا ہوتا ہے۔ تضادات ابدی ہیں لیکن ان کی تحلیل کرنے سے "فرد" کو کوئی نہیں روک سکتا۔ موافقت یا ہم آہنگی کی ضرورت اسی وقت محسوس ہوتی ہے جب صورتحال غیر موافق ہو۔ لیکن یہ موافقت ذہن میں تلاش نہیں کی جائے گی بلکہ عملی زندگی میں تبدیلی کے عمل سے یہ ممکن ہو سکے گا۔

جب ہر چیز ہی متغیر اور تضادات سے پُر ہے تو سچائی تک پہنچنے کے لیے کوئی بھی اصول بنالیا جائے، وہ کبھی بھی بدلتی حقیقت سے ہم آہنگ نہیں ہوسکتا۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ جدلیات کے کسی ایک صورتحال میں وضع کیے گئے اصولوں کا خارجی صورتحال کی تغیر پذیری میں

جائزہ لیا جائے۔ وہ نظریہ ساز جو اصول وقواعد کا چوکھٹا تیار کرتے ہیں اور پھر اسی چوکھٹے میں سے ہر خیال یا عمل کو گزارنے کی کوشش کرتے ہیں، مادی جدلیات کا اس سے کیا تعلق ہوسکتا ہے؟ لینن کے الفاظ میں ''مظہر ہمیشہ اصول سے زیادہ بھرپور ہوتا ہے۔'' اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جدلیات گھڑے گھڑائے اصولوں سے عبارت نہیں بلکہ خارجی ومعروضی عمل سے ماخوذ ہوتی ہے۔ یہی نکتہ ہے جو جدلیات (زندگی) کو ہر تجریدی تھیوری یا مابعد الطبیعات (جمود یا موت) سے ممتاز کرتا ہے۔

غیر جدلیاتی طریقۂ کار کے مطابق سماجی مظہر کی حرکت کو نظرانداز کر کے تجریدی تصورات قائم کرنے پڑتے ہیں، جب ایک بار قوانین یا تصورات وضع کر لیے جائیں تو وہ ایک مثالی شکل اختیار کر جاتے ہیں، جن کا احترام لازم تصور کرنا ہوتا ہے۔ اس کے بعد ان اصولوں کی پیروی کرانے کے لیے صرف لوگوں کو ہانکنا ہی ضروری رہ جاتا ہے۔ غیر جدلیاتی فکر ان تصورات کو دوبارہ انسانی سرگرمی سے متشکل ہوتا نہیں دیکھنا چاہتی۔ نہ ہی اس میں انفرادی اور اجتماعی عمل میں دکھائی دینے والے امکانات پر توجہ مرکوز کی جاتی ہے۔ اس میں جامد تصورات کا محل انسان اپنے ذہن میں تیار کرتا ہے اور ان خاکوں کو ہر طرح کی تشریح و وضاحت کے لئے حتمی گردانتا ہے۔ انسان کے لیے بس یہ ضروری رہ جاتا ہے کہ وہ اپنے تصورات ہی میں تصورات کے بارے میں قوانین وضع کرے اور اس کے بعد انہیں انسانی تربیت کے لیے استعمال کرے۔ مادی جدلیات اس رویے کو پسند نہیں کرتی اور اسی لیے ان جامد فلسفوں کے منافی ہے۔ جمالیات کے اعتبار سے بھی تاریخ اس طرح کا درس دیتی ہے کہ کچھ اصول وضع کر لئے جاتے ہیں اور پھر وہ اصول اجتماعی سرگرمی سے برپا ہونے والی تبدیلیوں سے تضاد میں آجاتے ہیں۔ ان اصولوں کی مسلسل پابندی فن پاروں کو ناقص بنا دیتی ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ دربار میں پروان چڑھنے والی اصناف کو عہد حاضر کا فنی شعور قبول کر لے۔ ہوتا یہ ہے کہ فنکار ''فن'' میں اس حد تک الجھ جاتا ہے کہ فن کو اجتماعی سماجی سرگرمی سے منقطع کر کے تجریدی سبجیکٹ کا مرہون منت ہو جاتا ہے، جس کے بارے میں فنکار یہ سمجھنے لگتا ہے کہ اس پر خارجی سرگرمیاں، تضادات وغیرہ کوئی اثر نہیں ڈال سکتے۔

فطرتی مظاہر یا سماج یا انسانی حسیات یا پھر انسانی فہم وشعور یا تخیل میں سے کسی بھی ایک

پہلو کے حذف ہو جانے سے 'فرد' کا کردار اتنا فعال نہیں رہتا۔ دراصل ذات اور فکر میں پائی جانے والی عدم موافقت، یک جہتی پن، عدم تکمیل اور عدم تفہیم کا جواز اسی عمل کے تسلسل کو برقرار رکھنے کی کوشش ہے۔ اس کے لیے دلائل کی بجائے احکامات کو ضروری خیال کیا جاتا ہے۔ خواہ ان احکامات کا تعلق جمالیات سے ہو، یا پھر ان احکامات کی زد میں علمیات کا کوئی مسئلہ ہی درپیش کیوں نہ ہو۔ وہ ان لمحات کو قطعاً نظر انداز کر دیتے ہیں جو تضادات کے تسلسل میں ارتقا کا لمحہ ہوتا ہے۔ جس میں شعور کا کردار انفعالی نہیں، تشکیل کا ہوتا ہے۔ جس میں وہ عکس پیش نہیں کرتا بلکہ معکوسیت کے عمل کو شعور میں جگہ دیتا ہے۔

سماج کی جدلیاتی تشریح کے مطابق سماجی تشکیلی عمل میں 'فرد' کا اہم کردار ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ 'فرد' کے بارے میں جتنا عظیم تصور مارکسی فلسفے میں ملتا ہے، شاید ہی کسی دوسرے فلسفے میں نظر آتا ہو۔ فطرت کے حوالے سے سبجیکٹ کا کردار اس وجہ سے اہم ہے کہ فطرت میں مضمر سچ کا انکشاف کیا جاسکے۔ فطری سچائی کے معاملے میں سبجیکٹ خود کے اندر جھانک کر کسی نام نہاد سچائی کا انکشاف نہیں کرتا جیسا کہ بیشتر مجرد خیال کرتے ہیں، بلکہ کلی حقیقت کو بحیثیت مظہر کے دیگر اجزاء کے ساتھ اشتراک میں دیکھتا ہے۔ لینن کی پیش کی گئی جدلیاتی تشریح کے مطابق سچ سطح پر نہیں ہوتا، بلکہ "خیال [دنیا کی اس کے اپنے لئے تصوراتی شکل] اور منطق کے اہم مافیہا کے تعلقات (عبوریت اور تضادات کے ساتھ) کے ذریعے تصورات کو معروضی دنیا کے عکس کے طور پر دکھایا جاتا ہے۔" اس اقتباس میں یا بحیثیت مجموعی نظریہ علم یعنی جدلیات میں خارجی دنیا کے بارے میں جو رجحان پایا جاتا ہے، اگر اس میں موضوعیت کو اولین حیثیت عطا کی جائے تو سائنسی سچائی پر خیال پرستی کی مہر لگ جانے سے اشیاء کے حقیقی علم کی بجائے متصوفانہ خیالات پروان چڑھنے لگتے ہیں۔ سماجی جدلیات میں سبجیکٹ کا کردار بنیادی ہے، کیونکہ 'عمل' صرف اور صرف اسی کا مرہون منت ہے۔ "سچ ایک ایسا عمل ہے جس میں موضوعی خیال معروضی سچ کی جانب عمل اور تکنیک کے ذریعے بڑھتا ہے" (فلسفیانہ نوٹ بک، ص، ۲۰۱)۔

مارکسی جدلیات میں 'فرد' کا کردار سماج کی کلیت میں ایک جزو کا ہے۔ 'فرد' کی کسی بھی طرح کی تشریح سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ مارکسی فکر کے مطابق 'فرد' سے مراد 'حقیقی' اور 'عملی' فرد سے ہے، جو سماج میں رہتا ہے۔ اور سماج میں رہتے ہوئے اجتماعیت میں گم نہیں

ہوتا۔ نہ ہی ایسا انقلابی عمل کے دوران دیکھنے میں آیا ہے۔ اکتوبر انقلاب میں لینن یا ٹراٹسکی کی انفرادیت پر کیسے شک کیا جاسکتا ہے؟ مارکس نے کہا تھا کہ ''فرد سماجی تعلقات کا مجموعہ ہے۔'' اس طرح کے بیشتر اقتباسات کو ان کے حقیقی اور مجموعی تناظر سے الگ کر کے بورژوا مفکرین نے یہ تصور کرلیا کہ مارکسی فکر میں 'فرد' کی سماجی تعلقات تک تخفیف کردی جاتی ہے۔ لینن '' فلسفیانہ نوٹ بک'' میں واضح کرتا ہے کہ'' آفاقی (Universal) صرف فرد (Individual) ہی میں موجود ہوسکتا ہے۔ ہر فرد (کسی نہ کسی طرح) آفاقی بھی ہوتا ہے۔ ہر آفاقی (ٹکڑا، یا پہلو یا پھر جوہر) ایک فرد ہوتا ہے۔ ہر آفاقی فرد کے تقریباً تمام پہلوؤں کو قبول کرلیتا ہے۔ ہر فرد غیر مکمل طور پر آفاقی میں داخل ہوتا ہے، وغیرہ وغیرہ۔ ہر فرد کے دوسرے افراد (اشیاء، مظہر اور عمل Processes) کے ساتھ ارتباط کے ہزاروں عبوری پہلو ہوتے ہیں'' (ص، ۳۵۹)۔ لینن کا یہ کہنا منطقی اور سائنسی بنیادوں پر درست ہے۔ یہ تسلیم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ معروضی ارتباطی عمل میں ہی لازمیت کا تصور ابھرتا ہے، لیکن یہ تصور مادی جدلیات کا خاصہ ہے۔ اگر ہم ہیگل کی جانب رخ موڑیں تو بہت جلد واضح ہوجاتا ہے کہ ہیگل کے شعور کی لازمیت ازخود شعور میں ہی طے پاتی ہے۔ شعور کی فوری حرکت دراصل شعور کی ہی کی لازمیت ہے۔ ہیگلیائی فلسفے میں اگر شعور کی حرکت کو شعوری لمحات کی کلیت سمجھا جائے تو ہیگلیائی فلسفے میں خیال پرستانہ رجحان سے نجات پانا ممکن نہیں ہے۔ مجموعی طور پر ہیگلیائی فلسفے کی تنقید خواہ وہ مادی فلسفے کے بانیوں کی پیش کردہ ہے یا اس کی مابعد جدید تشریحات ہوئی ہیں، ان تمام تشریحات میں ہیگل کے فلسفے کا حاصل شعور کی ترقی ہی ہے۔ مادی جدلیات کے بانیوں نے بہرحال ہیگلیائی فلسفے کے حقیقی جوہر کو جو مادیت کی نمائندگی کرتا ہے، ہیگلیائی فلسفے کا ایک عظیم کارنامہ قرار دیا ہے۔

جدید فلسفے کی تاریخ میں عمانوئیل کانٹ نظریہ علم کے حوالے سے ترکیبی وحدت کی تجربی حیثیت اور معروض کی شناخت کے تصور کو مسترد نہیں کرتا، نہ ہی وہ فوق تجربی سبجیکٹ کی قبل از تجربی حیثیت کو معنی کا ماخذ قبول کرنے پر آمادہ ہے (یہ ذہن نشین رہے کہ یہاں تحلیلی قضایا یعنی لاشے کی بحث نہیں ہے)۔ بہرحال یہ مسلم ہے کہ کانٹ 'شے فی الذات' کی لازمیت کا منکر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کانٹ کے نزدیک اصل اہمیت قبل تجربی مقامیات کی ہے۔ کانٹ

نے واضح کیا تھا کہ جب 'شعور' قبل تجربی مقامیات کے فلسفے کو اہمیت نہ دیتے ہوئے براہِ راست عقل کو معروض سے منسلک کرتا ہے تو لازمیت کے تصور سے نجات حاصل نہیں کی جاسکتی۔ اگر 'شے فی الذات' سے تمام لازمی اوصاف حذف کردیئے جائیں تو اس کی پُراسراریت پر سوال قائم نہیں کیا جاسکتا۔ اسی وجہ سے کانٹین مفہوم میں معروضی عمل سے منحرف، اوصاف سے عاری سبجیکٹ کا تصور ملتا ہے۔ لیکن ہمیں اس سے کیا غرض؟ ہمارا موضوع تو 'حقیقی' اور 'عملی' انسان ہے۔ ایسا انسان جو اپنی حقیقی اور عملی صورت میں سماجی اوصاف کا حامل ہوتا ہے۔ وہ چاہتے ہوئے بھی سماج اور اس کے تقاضوں سے نجات نہیں پاسکتا۔ ان نکات کی وضاحت ہی سے انسان کی آزادی کا تصور ابھرتا ہے۔ وہ اپنے اردگرد کی دنیا کو محسوس کرتا ہے۔ اس کے بارے میں تفکر کرتا ہے۔ جمالیات میں انہی محسوسات کو وہ تشبیہات اور استعارات کی زبان میں پیش کرتا ہے۔ اس نقطہء نظر کے تحت انسان ایک تاریخی کردار کا حامل 'فرد' بن جاتا ہے، کیونکہ وہ اپنے عہد کے سماجی معاملات کا اپنے محسوسات سے اظہار کرتا ہے۔ مارکس جس انسانی 'جوہر' کا ذکر کرتا ہے۔ اس کی جڑیں تاریخ میں پیوست ہیں۔ جب انسانی سبجیکٹ تاریخی و معاشرتی عمل کے برعکس تجریدِ محض تک محدود ہوجائے تو تاریخ و معاشرتی عمل اس کے لئے بے معنی ہوجاتا ہے۔ اگر تاریخ کی اس بے معنویت کا تصور حقیقی عمل کے برعکس خیالی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے تو یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ 'حقیقی' اور 'عملی' انسان کی تاریخ کو منطقی اور استدلالی انداز میں مسترد کیا جاسکے۔ اس سے قبل کے میں مارکس کے 'حقیقی و عملی' انسان کی جانب آؤں یہاں پر کانٹ اور ہیگل کے فلسفہء سبجیکٹ پر مختصراً روشنی ڈالنا ضروری ہے۔ جو لوگ فلسفیانہ اصطلاحات سے واقف نہیں ہوتے، ان کے لئے کانٹ، ہیگل یا مارکس کے فلسفہء انسان کے درمیان امتیاز قائم کرنا مشکل ہوتا ہے۔

کانٹ کے فلسفہ میں اہم ترین پہلو اس کا فوق تجربی سبجیکٹ ہے، جس میں حسی مشاہدات (زمان و مکاں) فہم کے مقولات (تصورات) وغیرہ بدیہی طور پر دیئے ہوتے ہیں۔ لیکن ان کا ادراک اس وقت ہوتا ہے جب مشاہدہ عمل میں آتا ہے۔ علم کے مسئلے میں فوق تجربی سبجیکٹ خود سے علم کو ممکن نہیں بنا سکتا، بلکہ معروض میں عقلِ محض کے بنائے ہوئے اصولوں کی تصدیق ضروری ہوتی ہے۔ کانٹ کا فوق تجربی سبجیکٹ ایک طرح کا آفاقی سبجیکٹ ہے، لیکن اس کی

آفاقیت بعداز تجربہ ہی عیاں ہوتی ہے۔فوق تجربی سبجیکٹ میں تصورات کی حیثیت ترکیبی ہوتی ہے، یعنی بدیہی ترکیب حسی تجربے کے دوران معروضی عوامل سے وحدت قائم کرتی ہے۔اس طرح فوق تجربی سبجیکٹ ایک دوسرے سبجیکٹ یعنی تجربی سبجیکٹ کو قائم کرتا ہے۔فوق تجربی سبجیکٹ ایک طرح کا شعور ہے، یعنی جو خیال کرسکتا ہے، اس کا ادراک بعداز تجربہ ہوتا ہے۔ یہ نکتہ ذہن نشین رہے کہ بعداز تجربہ ہی وہ جان پاتا ہے کہ قبل از تجربہ موجودگی تو ہے مگر یہ موجودگی علم کے حصول کے مسئلے پر بالکل بے کار ہے۔اگر فوق تجربی قضایا کو قبل از تجربہ علم کے حصول کا ذریعہ گردانا جائے تو یہ ایک طرح کا 'التباس' ہے۔یعنی قبل از تجربہ علم ممکن ہی نہیں ہے۔ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کانٹ کے فلسفے میں علم کا حصول فوق تجربی اور تجربی سبجیکٹ کا مرہونِ منت ہوتا ہے۔کانٹ کے فلسفے میں فوق تجربی سبجیکٹ کو سمجھنا گویا اسکے فلسفہءعلم کے بنیادی نکتے کو سمجھنے کے مترادف ہے۔کانٹ کے برعکس ہیگل کا سبجیکٹ بھی ایک طرح سے دیا ہوا ہوتا ہے، جس کی وضاحت میں آئندہ صفحات شعور کی وضاحت کے دوران زیادہ تفصیل سے کروں گا، یہاں پر صرف یہ کہنا مقصود ہے کہ ہیگل کے سبجیکٹ کی وضاحت میں حسیات کا کردار بنیادی نوعیت کا ہے۔سبجیکٹ حسی تیقن سے معروض میں سچ کو قائم کرتا ہے، لیکن یہ سچ کیا ہے، یہ سچ سبجیکٹ کو دیا ہوا ہے (Immediate) ہے۔ہیگلیائی فلسفے میں اس کی حیثیت ابتدائی ہوتی ہے۔آسان الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ جب ایک مشاہدہ ہوا، اس کے بعد پھر مشاہدہ کیا گیا۔اس کا مطلب یہ نہیں کہ پہلا مشاہدہ غلط ثابت ہوگیا۔ہیگلیائی مفہوم میں ''یہ، اب اور یہاں'' جیسے زمان کے مختلف لمحوں میں مشاہدہ کیے گئے پہلوؤں کو 'آفاقی' بننے کے لیے ان تمام پہلوؤں کی نفی کرنی ہوتی ہے۔ہیگل کے فلسفے میں چونکہ سچ معروض ہی میں ممکن ہوتا ہے، اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ معروض سے کٹ کر سبجیکٹ کوئی معنی پاسکتا ہے۔ہیگل کا سبجیکٹ جدلیاتی انداز میں معروض سے متعین ہوتا ہے۔

مارکس کا تصورِ فرد ہیگلیائی جدلیاتی 'فرد' کو بنیاد بناتا ہے۔مارکس اس کو اس کی عملی سرگرمی کی بنیاد پر استوار کر کے ہیگل سے اپنا راستہ الگ کر لیتا ہے۔ہیگل جس فرد کی تشکیل کرتا ہے، وہ شعور میں تین مختلف مراحل طے کرتا ہے۔سب سے پہلا مرحلہ 'شعور محض' سے تعلق رکھتا ہے۔اس مرحلے پر شعور کسی بھی خارجی تعین کے زمرے میں نہیں آسکتا۔اس مرحلے پر کوئی بھی

خارجی پہلو اس میں شامل نہیں ہوتا، لیکن شعور کے اندر خواہش کا عمل دخل ضرور ہوتا ہے، جس کی وجہ سے 'شعور' کا خارج کی جانب جھکاؤ ہوتا ہے۔ چونکہ ہیگل کی جدلیات میں تخالف، تغیر وغیرہ جیسے پہلو بنیادی اہمیت رکھتے ہیں، اس لئے شعور کو جس مرحلے پر بھی سمجھنے کی کوشش کریں، حرکت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ یہی پہلو ہیگل کے فلسفے کو کانٹ کے فلسفے سے الگ کرتا ہے۔ کانٹ کی ''شے بالذات'' کسی خارجی تعیین (Determinism) کی پابند اس لئے نہیں ہے کہ 'شے فی الذات' خود کو ظاہر ہی نہیں کرتی۔ کانٹ کے نزدیک 'شے بالذات' کا خود کو ظاہر نہ کرنے کا مطلب 'جوہر' کا انکار کرنا ہے۔ کانٹ کی ''شے فی الذات'' یعنی 'جوہر' خود کو ظاہر نہیں کرتا۔ اس لئے 'جوہر' سے الگ ہوا 'مظہر' اپنے اوصاف سے عاری تجرید ہے۔ ہیگل کے لیے اصل مسئلہ 'مظہر' اور 'جوہر' کے درمیان مطابقت قائم کرنا ہے۔ جب کسی شے کو اس کی حرکت میں دیکھیں تو وہ ایک طرف تو ''خود کے لئے'' ہوتی ہے اور حرکت کے دوران وہ ''شے دوسرے کے لیے'' بھی ہوتی ہے۔ اس پس منظر میں فوق تجربی سبجیکٹ خارجی تجربے میں اس سے محض حرکت و تغیر سے عاری تصورات مستعار لیتا ہے، جنہیں اپنے مقولات کے تحت فہم اور تعقل کے اشتراک سے ترتیب دیتا ہے۔

کانٹ کا نظریہ علم مثالیت اور مادیت دونوں کی تنقید پیش کرتا ہے، اس لیے یہ نہ تو کلی طور پر عقلیت کا قائل ہے اور نہ ہی کلی طور پر تجربیت کا درس دیتا ہے۔ یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے کہ اگر کانٹ تجربیت کی بحیثیت نظریہ علم کے افادیت کو قبول نہ کرتا تو وہ مثالیت کے دائرے میں دھنستا چلا جاتا۔ اس لیے اگر وہ حسیات کے کردار کو حتمی سمجھتا تو شعور کے برعکس وہ علم کو محسوسات کے مجموعے سے آگے لے کر نہیں جا سکتا تھا۔ اس طرح کانٹ تجربیت پسندوں (لاک وغیرہ) کے فلسفے میں مقید ہو کر رہ جاتا۔ اور اگر کانٹ موضوعی وحدتِ شعور کے کردار کو حتمی حیثیت عطا کرتا تو برکلے کے فلسفے سے نکلنا کانٹ کے لیے مشکل ہو جاتا۔ کانٹ کا فلسفہ تصوریت اور مادیت کے درمیان ہے۔ تصوریت اور تجربیت کا گہرا تعلق کانٹ کے تصورِ سبجیکٹ کے ساتھ ہے، جو مواد مشاہدہ کو زمان و مکاں کی بحیثیت داخلی حس یعنی اسے بدیہی سمجھتے ہوئے اسے زمان و مکاں کے صوری تعینات کا پابند تصور کرتا ہے، جس میں ادراکات کثرت سے پائے جاتے ہیں جن کو بالآخر وحدتِ شعور تجربی مشاہدے کے بعد ہی متحد کرتا ہے۔ کانٹ

کے خیال میں معروض بلاشبہ خارجی مظہر کے طور پر موجود ہے، لیکن فہم کے اندر اس معروض کی کثرتِ ادراکات تصور کے طور پر موجود ہوتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو شعور کی ترکیبی وحدت کا کوئی امکان نہیں رہتا، شعور تجریدی حیثیت میں موجود رہتا ہے۔ مطلب یہ کہ قبل از ادراک یعنی شعور کی ترکیبی وحدت کو اس وقت تک استعمال میں نہیں لایا جاسکتا جب تک معروض بحیثیت خارجی حس کے دیا ہوا نہ ہو، اس طرح کانٹ داخلی حس یعنی زمان و مکاں اور خارجی حسیات یعنی مظہر کے مشاہدے کے درمیان تعلق تلاش کرتا ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کانٹ مظہر کے مشاہدے میں تجربی تعینات کا پابند رہتا ہے یا کہ قبل از تجربی وحدت شعور اس کے لیے معنی رکھتا ہے؟ کانٹ 'تحلیل قضایا' کے سیکشن ۱۸ میں لکھتا ہے کہ

The transcendental unity of apperception is alone objectively valid. (P, 103).

اس طرح کانٹ موضوعی شعور کو ہی تسلیم کرتا ہے۔ لیکن بعض جگہوں پر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کانٹ خارجی تعینات کو اہمیت عطا دیتا ہے، بالخصوص اس وقت جب کانٹ ''عینیت کی تردید'' کرتا ہے۔ موضوعی عینیت سے مراد یہ ہے کہ خارجی دنیا کا علم ممکن نہیں ہے۔ اس فلسفے کا سب سے بڑا بانی پادری برکلے ہے، جس کے نزدیک تمام اشیاء کی بنیاد مکاں کا تصور ہے، اگر اس کو ثابت کر لیا جائے تو اشیاء کی ماہیت کو دریافت کیا جاسکتا ہے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ برکلے کے لیے مکاں کے تصور کو ثابت ہی نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا اگر مکاں ہی ثابت نہیں ہوتا تو پھر کسی اور چیز کا وجود کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے؟ کانٹ 'تنقید عقل محض' میں **Refutation of Idealism** کے عنوان سے ایک باب میں یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ''خود کا تجربے سے حاصل کیا گیا شعور مکاں میں خارجی معروض کے وجود کو بھی ثابت کرتا ہے'' (ص، ۱۹۵)۔ یہ ایک انتہائی اہم مسئلہ ہے کیونکہ تجربے سے تو نجات پانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ اس نے کسی بھی چیز کا علم حسی ادراک سے قبل ہی حاصل کر لیا ہو؟ کانٹین مفہوم میں وہ یہ ضرور کہہ سکتا ہے کہ تجربے کے بعد اسے قبل تجربی عوامل کا علم حاصل ہوا۔ اس نکتے کی بنیاد پر کانٹ تصوریت کی تردید کرتا ہوا مادیت کے حصار میں آجاتا ہے، کیونکہ کانٹ اس باب میں اس نکتے پر پہنچتا ہے کہ داخلی تجربہ بھی خارجی تجربے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ جہاں تک ڈیکارٹ

کے اس قضیے کا سوال ہے کہ ''میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں'' یہ محض ایک داخلی احساس ہے۔ یہ 'سیلف' کا احساس ہے۔ محض اس کی بنیاد پر علم یا تجربے کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی، کیونکہ اس کا سامنا ابھی 'مظہر' سے نہیں ہوا۔ جہاں تک داخلی حس (زمان ومکاں) کا تعلق ہے، تو اس کا تعین صرف خارجی مشاہدے ہی سے ممکن ہوسکتا ہے۔ کانٹ کے مطابق ''میں کے ادراک میں صرف ذہنی ادراک ہی ممکن ہوتا ہے، اس ادراک سے صرف یہی علم ہوتا ہے کہ 'میں' خیال کرسکتا ہے، لیکن اس خیال کی کوئی واضح شکل موجود نہیں ہوتی'' (ص، ۱۹۶)۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فوق تجربی سبجیکٹ صرف یہ جانتا ہے کہ وہ خیال کرسکتا ہے۔ اس نے کیا خیال کیا ہے؟ اس کے بارے میں اس کے پاس کوئی معلومات نہیں ہوتی۔ مگر یہ احساس اپنی ترکیبی حیثیت میں تجربے کی شرط ہے، جو بعداز تجربہ علم کا امکان پیدا کرتا ہے، بعداز تجربہ اس وقت جب 'خارجی معروض فہم کے ذریعے 'تصور' فراہم کرتا ہے۔ قبل از تجربہ یہ سیلف، جو کسی واضح حالت میں نہیں ہے، ایک طرح کی 'شے فی الذات' ہی ہے، جو اس خیال کے ذریعے سبجیکٹ میں موجود ہے۔ تاہم کانٹ شعور کو خارجی تعینات کا پابند سمجھتا ہے، گوکہ فیصلہ کن کردار شعور ہی ادا کرتا ہے، جس کی حیثیت موضوعی ہوتی ہے۔ کانٹ کے تصورِ شعور کی بحث سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اگر زمان ومکاں میں خارجی موادِ مشاہدہ کا امکان نہ ہو تو سبجیکٹ کے پاس صرف خیال کا احساس ہی رہتا ہے، جو کسی واضح شکل میں موجود نہیں ہوتا۔

ہیگل کے شعوری فلسفے میں شعور محض ایک طرح کی تجریدِ محض معلوم ہوتی ہے جیسا کہ 'منطق' میں ہیگل **Being** والے باب میں شعورِ محض سے آغاز کرتا ہے۔ گوکہ شعور خارج سے منقطع نہیں ہوتا لیکن اگر صرف شعور کی حرکت پر ہی غور کریں تو واضح ہوجاتا ہے کہ اگلے ہی مرحلے میں شعورِ محض کے اندر ایک رجحان کا احساس ہوتا ہے، جو شعور کی لازمیت سے تعلق رکھتا ہے۔ 'منطق' میں ہیگل لکھتا ہے کہ ''ایک متعین یا محدود وجود وہ ہے جس کا جھکاؤ دوسرے کی جانب ہوتا ہے؛ یہ مواد ہے جو، دوسرے مواد یا مکمل دنیا سے لازمیت کا تعلق رکھتا ہے'' (ص، ۸۳)۔ اس اقتباس سے ہیگل جس لازمیت کو عیاں کرتا ہے وہ شعور کی خود میں لازمیت ہے جو ''ناقابلِ تقسیم'' ہے۔ سب سے پہلے شعور، جس میں لازمیت کا رشتہ 'کچھ نہیں' **(Nothing)** کے ساتھ ہے، اور جو 'ہونے' کے عمل میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ 'شعور' تین مختلف مراحل

سے گزر کر حرکت، تخالف وغیرہ جیسے عوامل کی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔ جیسے کانٹ مقولات یا زمان ومکاں کو داخلی حس کے مشاہدات یا صورتیں تصور کرتا ہے، جو تجربے کو ممکن بناتے ہیں، بالکل اسی طرح ہیگلیائی مفہوم میں 'نہ ہونا' اور 'ہونے' کے عمل میں تخالف اور شناخت جیسے عوامل کو ان کا لازمی حصہ تصور کیا جاتا ہے۔

ہیگل کے فلسفے میں ہم دیکھتے ہیں کہ کس طرح 'فرد' کو اپنی ہی سرگرمی اور اس سرگرمی کے نتیجے میں حاصل ہونے والے مواد اور پھر اس مواد کی شعور میں ہی 'نفی' کا شعور ہوتا ہے۔ اگر حس کے تفاعل سے قبل ہی 'نفی' کا عمل واقع ہو جائے تو اسکا مطلب یہ ہوا کہ 'نفی' میں کسی طرح کی کوئی معنی خیزی نہیں ہے، بلکہ یہ 'نفی' ایک طرح سے تجریدِ محض ہے۔ شعور کی خود میں لازمیت ایک طرح کی خالی تجرید ہے، لیکن مادی مفہوم میں خالی تجرید کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اگر شعور کی حرکت سے آغاز ہو تو لازمیت اور تجرید شعوری ہی ہوتی ہے، لہٰذا مادیت کے مفہوم میں یہ رویہ غیر جدلیاتی متصور کیا جاتا ہے، کیونکہ اس میں آغاز شعور سے ہوتا ہے۔ ہیگل اپنی 'سپرٹ کی مظہریات' میں کئی جگہوں پر اس قدر واضح طور پر شعور میں ہونے والی پہلی حرکت کو بیان کرتا ہے کہ کم از کم ان جگہوں پر ابہام کی کوئی صورت نہیں نکلتی۔ 'مظہریات' میں لکھے گئے 'تعارف' کے سیکشن ۸۶ میں ہیگل تسلیم کرتا ہے کہ معروض خود میں ایک چیز ہوتی ہے۔ لیکن سوال محض معروض کی خود میں چھان بین کرنے کا نہیں ہے، بلکہ شعور یا حسیات سے جاننے کے عمل کا آغاز کرنے کا ہے۔ ہیگل کے نزدیک ''شعور کے دو مقاصد ہوتے ہیں: ''ایک تو شے کی حقیقت کو جاننا اور دوسرا اس شے کو شعور کے لئے جاننا.... ایک پہلو کے مطابق شعور میں معروض موجود نہیں ہوتا بلکہ اس معروض کا علم شعور میں موجود ہوتا ہے'' (ص، ۵۵)۔ یہاں پر کسی قسم کا کوئی ابہام نہیں ہے۔ مزید آگے چلتے ہیں جب ہیگل سیکشن ۲۱۴ میں کسی بھی فرد کی حقیقی دنیا تک پہنچنے کی خواہش کو بیان کرتا ہے، اس دوران بھی شعور کو اپنا ہی علم ہوتا ہے'' دیکھیے، ص، ۱۳۰)۔ مطلب یہ کہ شعور کے اندر کی لازمیت خود شعور میں موجود ہوتی ہے، یہی وہ پہلو ہے جہاں سے ہیگلیائی جدلیات میں خیالی رجحان کا آغاز ہوتا ہے۔ اب ذرا لینن کی جانب توجہ مبذول کرتے ہیں۔ 'لینن کے مطابق 'حسی نمائندگی سے حاصل کی گئی سوچ حقیقت کو منعکس کرتی ہے'' اس اعتبار سے ''زمان معروضی حقیقت کا وجود ہے۔'' شعور کا طریقۂ کار جیسا کہ بیان کیا

گیا ہے اگر شعور ہی کی لازمیت سے شروع ہو تو اس کی حیثیت خیالی ہوتی ہے۔ لینن کی وضاحت کے مطابق زمان کا کردار فیصلہ کن ہے، دیکھنا یہ ہے کہ حس و شعور میں حرکت یا لازمیت کا آغاز کیسے ہوتا ہے۔ اگر شعور بنیاد ہو تو خیال پرستی ہے۔ اگر حس بنیاد ہو معروضی حقیقت کا زمانی نقطہء نظر سے شعور میں انعکاس مادی جدلیات کی عکاسی کرتا ہے۔ ہیگل کے فلسفے میں یہ بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ شعور حرکت میں رہتا ہے، گو کہ یہ حرکت خارجی دنیا سے تعلق رکھتی ہے، لیکن ہیگل اس حرکت کو شعور کے اندر بھی دیکھتا ہے۔ یعنی 'ہونے' کا احساس شعور کی باطنی لازمیت ہے، اس کے بعد 'شعور' کی خود میں واپسی ہوتی ہے۔ لیکن جو پہلو ہیگل کو خیال پرست بناتا ہے وہ شعور کی خود کی حرکت ہے جو خارجی دنیا سے ارتباط میں نہیں آتا۔ لیکن کیا ہیگل بھی ایسا کہتا ہے؟ اس کا جواب نفی میں دیا جا سکتا ہے۔ یہ درست ہے کہ ہیگل شعور کی حرکت یعنی 'ہونے' کے شعور کی اہمیت کو واضح کرتا ہے، جس سے ایک طرح کی 'تحدید' کا پہلو سامنے آتا ہے، مگر ہیگل اس 'تحدید' کو تجریدی طور پر نہیں جانتا، بلکہ معروض کے ساتھ ارتباط میں جدلیاتی انداز میں دیکھتا ہے۔ ہیگل کے فلسفے کا سب سے نمایاں پہلو 'شعور' کی تشکیل ہے جو 'سپرٹ' کی تشکیل پر ختم ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے ہیگل تفکری فلسفے کا سب سے اہم نمائندہ ہے، جہاں تک کانٹ کا تعلق ہے تو اس کے فلسفے میں 'شعور' کی تشکیل کا عمل ہیگلیائی مفہوم میں وہ معنی نہیں رکھتا۔ واضح رہے کہ دریدا کی یہ دلیل جو اس نے ''تقریر اور مظہر'' میں ہسرل کے خلاف استعمال کی ہے، اس کی جڑیں ہیگل کی 'منطق' کے اس حصے میں پیوست ہیں جن کے تحت ہیگل کا وجودِ محض جو '' کچھ نہیں'' ہے، حرکت کے دوران خود کی نفی کرتا ہے، اور ایک طرح سے تسلسل میں آ جاتا ہے۔ یہ '' کچھ نہیں'' معنی سے قبل کی پوزیشن پر ہے۔ ہسرل معنی کو فوق تجربی شعور میں دکھاتا ہے۔ لہٰذا ہیگل کی '' کچھ نہیں'' کی بحث کو دریدا مکمل طور پر مستعار لیتا ہوا صرف ہسرل کے خلاف استعمال کرتا ہے۔ ہسرل نے فوق تجربی شعور میں معنی کو دکھایا تھا، دریدا نے فوق تجربی شعور کو معنی سے محروم کر دیا۔ اس میں متعین ہونے کا لمحہ کہیں نہیں آتا۔

بیسویں صدی کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ جنگوں، فاشزم، اور 'دہشت گردی' کی صدی ہے۔ سب سے اہم انسان کی لامرکزیت کا سوال ہے۔ انیسویں صدی میں نطشے، ہیگل سے نفی کی نفی کا فلسفہ مستعار لیتا ہے اور اسے مسلسل جمالیاتی کارکردگی سے جوڑ دیتا ہے۔ نطشے

سے غیر عقلیت پسندی کی روایت شروع ہوتی ہے جو بیسویں صدی میں ہائیڈیگر کے فلسفے میں اپنی انتہاء کو چھو لیتی ہے۔ بیسویں صدی میں نازی فلسفی مارٹن ہائیڈیگر اپنے فلسفے میں ہیگل کی فلسفیانہ کلیت اور سبجیکٹ کی حقیقت کے بارے میں سوال اٹھاتا ہے۔ نازی فلسفی مارٹن ہائیڈیگر اپنی کتاب ''وجود اور زمان'' (Being and Time) میں شعور کی بحث کو شامل کرنے پر تیار نہیں ہے۔ اس طرح انسان کی مرکزیت جو عقل کے حوالے سے ڈیکارٹ سے لے کر کانٹ اور ہیگل تک قائم رہی، بیسویں صدی کے فلسفے میں اس سے نجات پانے کی کوشش کی گئی۔ ہیگل کی جو تشریح دریدا پیش کرتا ہے، وہ ہائیڈگر کی ہیگل کے تفکری فلسفے یا یوں کہیں کہ ہیگل کی مابعد الطبیعات پر تنقید کی پیروی کرتی ہے۔ ہائیڈیگر کے لیے سب سے اہم سوال انسانی سبجیکٹ نہیں بلکہ اس کے 'ہونے' Being کا سوال ہے۔ ''ہونے'' کا سوال مغربی فلسفے کی تاریخ میں قطعاً نیا نہیں ہے، بلکہ یونانی فلسفی ارسطو نے سب سے پہلے اس کی حقیقت جاننے کی کوشش کی تھی۔ ارسطو نے یہ سوال اٹھایا کہ کن خصوصیات کی بناء پر کوئی 'وجود' دوسرے سے مختلف ہو سکتا ہے۔ اس طرح ارسطو 'وجود' کی سچائی جاننے کی کوشش کرتا ہے۔ ہائیڈیگر بھی ''ہونے'' ہی سے آغاز کرتا ہے، لیکن ہائیڈیگر کسی ایک 'وجود' میں چند خصوصیات کا علم حاصل کر کے اپنی بات کو ختم نہیں کرتا بلکہ ان خصوصیات کے مزید رشتے تلاش کرتا ہے، ہر خصوصیت اس کے لیے 'وجود' کا درجہ رکھتی ہے۔ اس طرح جب ہائیڈیگر خصوصیات کے مزید رشتے تلاش کرتا ہے تو کسی خاص 'وجود' کی جو خصوصیات یونانیوں نے شعور سے دریافت کی تھیں، ہائیڈیگر ان خصوصیات کو شعور تک محدود سمجھتا ہوا مزید خصوصیات سے کچھ ایسے 'وجود' کی تلاش کرتا ہے، جو شعور سے متشکل نہیں ہوتے، بلکہ وہ اپنے 'ہونے' کے اس امکان کا پتہ دیتے ہیں، جو شعور کے برعکس دیگر عوامل کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اس لیے ہائیڈیگر کے لئے شعور سے معلوم کی گئی سچائی اتنی اہم نہیں جتنی کہ شعوری سچائی کے امکان سے بچ جانے والی سچائی اہم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہائیڈیگر کے لیے انسان اہم نہیں بلکہ انسان کا 'ہونا' اہم ہے، یعنی وہ انسان نہیں جس کی وضاحت شعور نے کی ہے بلکہ وہ انسان جس کی مزید جہات بھی ہو سکتی ہیں، اور جو شعور کی گرفت سے باہر رہتی ہیں۔ تاریخ فلسفہ میں سبجیکٹ اور معروض کا تعلق سب سے اہم سوال رہا ہے۔ اس حوالے سے کبھی تو سبجیکٹ کو اہمیت دی گئی اور کبھی معروض مقدم ٹھہرا۔ تاہم ہائیڈیگر فلسفے کے سب سے

بنیادی سوال کو از سرِ نو دریافت کرتا ہے، تاکہ ان عوامل تک پہنچ سکے جو بنیادی سوال نے نظر انداز کیے ہیں۔ ہائیڈیگر کا نکتہ یہ ہے کہ فلسفے کا کام صرف آغاز کرنا تھا، جو اس نے کر دیا۔ اب فلسفے سے نجات حاصل کرنی ضروری ہے۔ فلسفے کے لیے سبجیکٹ سے زیادہ اس کے سبجیکٹ 'ہونے' کا سراغ لگانا زیادہ ضروری ہے، یعنی یہ معلومات حاصل کرنا کہ سبجیکٹ کا ہونا کس طرح ممکن ہے؟ ''دنیا آج جو کچھ ہے اور جو ہوسکتی ہے وہ انسان کی وجہ سے نہیں ہے، لیکن انسان کے بغیر بھی نہیں ہوسکتی'' (لیٹ مارکسزم ......ص،۹)۔ یہاں پر یہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ ہائیڈیگر کے انسان سے مراد وہ انسان نہیں ہے جو شعور رکھتا ہے اور اس کا استعمال کرسکتا ہے۔ ہائیڈیگر کا انسان ''انسانی ڈیسین'' ہے، جو شعور سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا۔ اس کا انسان ایسا نہیں جو 'ہونے' کے امکان کو شعور سے دریافت کرتا ہے، بلکہ اس کا انسان جہاں موجود ہے وہاں ہی اپنے 'ہونے' کے امکان کو مدنظر رکھتا ہے۔ اگر ''ہونے'' کے سوال کو اہم سمجھا جائے، تو یقیناً 'شعور' کو وہ اہمیت حاصل نہیں رہے گی جو اسے ہیگلیائی فلسفے میں رہی ہے۔ ہائیڈیگر کے فلسفے کا یہی پہلو ہے جس کی وجہ سے فلسفے کے خلاف ردِعمل ہوا اور فلسفے کی موت کے دعوے کیے گئے۔ ان دعوؤں کے بارے میں اڈورنو کا یہ کہنا درست ہے کہ فلسفے کا خاتمہ اس لیے بھی نہیں ہوسکتا کہ ''فلسفے کو محسوس کرنے کے لمحے کو گنوا دیا گیا ہے۔''

ہائیڈیگر کے فلسفے کی مزید بحث میں آخری باب میں کروں گا یہاں پر اس سے متعلق چند نکات کی وضاحت ضروری ہے۔ ہائیڈیگر کے فلسفے میں سب سے بنیادی خیال یہ ہے کہ Dasein (داسین) اور Being (وجود کا ہونا) کے زمان و مکان میں تعلق کی نوعیت کو جانا جائے۔ زمان ہائیڈیگر کے لیے 'داسین' سے الگ کوئی عمل نہیں بلکہ 'داسین' خود ہے۔ زمان کے حوالے سے یہ کانٹ کے فلسفے کی بازگشت ہے۔ ہائیڈیگر کے فلسفے میں 'داسین' ایک پیچیدہ اصطلاح ہے، جو 'فعل' کی نمائندگی کرتی ہے۔ یعنی اس میں عمل کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔ ہائیڈیگر کے زمان کے تصور میں صرف وہ زمان شامل ہوتا ہے جس میں 'وجود' یا اس کا 'ہونا' شامل ہو۔ 'ہونے' سے مراد اس کے ہونے کے امکان اور عدم امکان سے ہے۔ 'وجود' سے مراد کوئی ساکن 'وجود' نہیں ہے، بلکہ وہ 'وجود' جو مسلسل 'ہونے' کے عمل میں ہے، جسے اس سوال سے کوئی غرض نہیں ہوتی کہ دوسرے وجودوں کا امکان یا عدم امکان کیا ہے؟ ممکن ہے کہ

کوئی دوسرا 'وجود' اسی وقت زمانیت کی کسی دوسری جہت میں شامل ہو، لیکن ہائیڈیگر کے مفہوم میں ''داسین ایک ایسی ہستی ہے، جس کے لئے اس کے ہونے میں اس کا ہونا ہی اہم مسئلہ ہوتا ہے'' (وجود اور زمان، ص، ۱۹۱)۔ہائیڈیگر ہی کے الفاظ میں اس کی مزید وضاحت یوں کی جاسکتی ہے: ''داسین کا جوہر اس کے موجود ہونے میں ہی ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ اوصاف جو اس ہستی میں دکھائے جاسکتے ہیں، اس کی وہ خصوصیات نہیں ہوتیں، جو موجود ہوں اور جن کے بارے میں یہ کہا جاسکے کہ یہ فلاں فلاں ہیں۔ حقیقت میں یہ اس وجود کے ہونے کے ممکنہ طریقے کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں'' (ایضاً ص، ۴۲)۔ جب ہائیڈیگر 'ممکنہ' عمل کے بارے میں سوال اٹھاتا ہے، تو اس کی مراد صرف 'موجود' ہی میں 'ممکنہ' عمل سے ہے۔ اس طرح ہائیڈیگر کے لیے صرف 'زمان' میں موجود عمل ہی اہمیت کا حامل قرار پاتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ مکاں کی کوئی اہمیت نہیں ہے بلکہ ''داسین بذاتِ خود مکانی اصطلاح ہے۔'' ہائیڈیگر کو اس بحث سے کوئی دلچسپی نہیں ہے کہ انسان موجود حالات میں وسیع سطح پر انسانی نقطۂ نظر سے تبدیلی کی خواہش کرے، بلکہ اسے مستقبل کے حوالے سے صرف اپنے 'ہونے' کے امکانات پر ہی توجہ مرکوز کرنی چاہیے، جب وہ دوسروں کو ذہن میں رکھ کر کوئی کام کرتا ہے تو اس کا وجود 'غیر مستند' کی نمائندگی کرنے لگتا ہے۔

تاہم جرمن فلسفے کی روایت کے پاسبان عہد حاضر کے سب سے اہم جرمن فلسفی ہیبر ماس کے لیے بھی اس سوال کے جواب کی تلاش اہم ہے کہ ہائیڈیگر کے فلسفے میں وہ کون سے عوامل ہیں، جن کی وجہ سے ہائیڈیگر کا فلسفہ فاشزم کی نمائندگی کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان کی لامرکزیت کا سوال ہی فاشزم کا آغاز ہے۔ اس کی واضح مثال بیسویں صدی کا وہ فاشزم ہے جس کا آغاز ہائیڈیگر کے فلسفے سے ہوتا ہے اور انجام مابعد جدیدیت پر ہوتا ہے۔ ہمارے لیے یہ سوال اہم ہے کہ کیا ہائیڈیگر اس سبجیکٹ کو ختم کر پایا ہے، جس کا اس نے دعویٰ کیا تھا، یعنی وہ سبجیکٹ جس کی حیثیت یا تو فوق تجربی سبجیکٹ کی ہے یا پھر وہ بعد از تجربہ وجود پذیر ہوتا ہے۔ پروفیسر ہیبر ماس کا خیال ہے کہ ہائیڈیگر اپنے تمام تر دعووں کے باوجود سبجیکٹ کی فوق تجربی حیثیت سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکا۔ اگر یہ درست ہے تو ہائیڈیگر ابھی تک کانٹین فلسفے کے حصار میں ہے۔ لیکن انسانی سبجیکٹ سے مسلسل انحراف فاشزم کی جانب قدم اٹھانے کے

مترادف ہے۔ ہیبر ماس فلسفے کے حوالے سے یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ ہائیڈیگر کا ''علم الوجود'' کی جانب رخ فوق تجربی مسئلے سے نجات حاصل کیے بغیر علمیات کی اولیت پر سوال قائم کرتا ہے۔ '' ہستیوں (entities) کا وجود (being) باطنی طور پر '' ہونے'' (Being) کی سابقہ تفہیم سے منسلک رہتا ہے، کیونکہ 'ہونے' کا عمل صرف انسانی ڈیسین کے دائرے میں ہی ہوسکتا ہے۔ علم الوجود (Ontology) کا مطلب فوق تجربی فلسفے سے اخراج نہیں بلکہ اسے بنیاد پرستی کی حد تک لے جانا ہے'' (ماڈرنٹی کا فلسفیانہ ڈسکورس، ص، ۱۴۶)۔ راقم کو ہیبر ماس کے اس اقتباس کے صرف دوسرے حصے ہی سے اتفاق ہے، جہاں تک پہلے حصے کا تعلق ہے تو اس کی توثیق ہیبر ماس کے اپنے فلسفے کی تصدیق کرتی ہے، جرمنی کے تناظر میں بھی چونکہ سبجیکٹ کی مرکزیت کی جگہ ابلاغ کو دی گئی ہے، جس کے لیے زبان میں عقلیت قائم کرنا مقصود ہے اس لئے جرمن تناظر میں بھی سبجیکٹ کی لامرکزیت کی بحث دوبارہ شروع ہوسکتی ہے۔ ہیبر ماس لسانیات کے غالب رجحان کے تحت یہ سمجھنے پر مجبور ہے کہ سبجیکٹ اور معروض کے تعلق کے درمیان اب براہِ راست کسی طرح کی عقلیت شامل نہیں ہوسکتی، کیونکہ عقلیت اب صرف زبان ہی میں قائم کی جاسکتی ہے۔ ہیبر ماس کے نزدیک ابلاغ کی اہمیت میں اضافہ ہو چکا ہے، لہٰذا عقلیت کو ابلاغ کا حصہ تصور کر کے آئندہ درپیش مسائل کا حل بہتر طور پر تلاش کیا جاسکتا ہے۔ ہیبر ماس کا 'نظریہ ابلاغ'' ترقی یافتہ ملکوں میں بھی صرف اس وقت ہی کوئی معنی حاصل کرسکتا ہے، جب دیگر معاملات (سیاسی، اقتصادی، سماجی) کا کردار ثانوی حیثیت اختیار کر چکا ہو۔ عوام کے بطون میں اطمینان کی فضا جنم لے چکی ہو۔ اس صورت میں ''ڈسکورس'' کی اہمیت میں اضافہ ہونے کے امکانات (مغربی تناظر میں) شاید نظر آنے لگیں۔ بحیثیت مجموعی مابعد جدیدیت سمیت ہیبر ماس کا نظریہ ابلاغ مغربی ذہنیت کو سامنے رکھ کر ہی وضع کیا گیا ہے۔ ہیبر ماس کے بارے میں قابل تحسین پہلو صرف یہ ہے کہ ہیبر ماس کانٹین، ہیگلیائی اور مارکسی فلسفے کے بیشتر قضایا کو تسلیم کرتا ہے۔ جبکہ ہیگلیائی اور مارکسی مفہوم میں وضع کی گئی کلیت کا دامن بھی تھامے رکھتا ہے، جس کی وجہ سے سماج چھوٹے ٹکڑوں میں بٹنے کی بجائے تاریخی عمل کو بحیثیت کل دیکھنے کا متقاضی ہوتا ہے۔

ہائیڈیگر کے فلسفے کے بارے میں کوئی یہ سوال اٹھا سکتا ہے کہ ہائیڈیگر وجودیت کا علمبردار

ہے، اس لئے یہ کیسے ممکن ہو گیا کہ اس نے انسان کو مسترد کر دیا ہو۔ آگے بڑھنے سے پہلے اس سوال کا جواب دینا ضروری ہے۔ اب تک کی بحث میں ہم نے یہ دیکھا ہے کہ ہائیڈیگر کے نزدیک انسانی 'داسین' بند کمرے میں بیٹھا تنہائی کا مارا، متصوفانہ خیالات کی گہرائی میں دھنسا ہوا کوئی کاہل نہیں ہے، کیونکہ تفکر تو ہائیڈیگر کے نزدیک کوئی معنی ہی نہیں رکھتا۔ دوسری طرف نہ ہی اس کے نزدیک سماج میں خود کا اور اجتماع کا شعور رکھنے والا کوئی فرد ہے، جو سماج میں استحصال، ناانصافی اور ظلم جیسے عناصر کو دیکھ کر ان کو تبدیل کرنے کی شعوری سرگرمی سے گزرتا ہے۔ ہائیڈیگر کے نزدیک ''داسین'' کا تصورات کی تشکیل، فہم کا استعمال، شعور کی سرگرمی کا کردار انتہائی ابتدائی نوعیت کا ہے۔ حقیقت میں انسانی سبجیکٹ کی بقا وانہدام کا انحصار شعور کے برعکس اس کی موجودگی کے عناصر میں ہوتا ہے۔ ''انسانی داسین'' اس اعتبار سے بھی محدود و موجود ہے کہ وہ صرف اپنی ''موت'' کے باطنی تجربے سے گزرتا ہے۔ اس نقطہءنظر کے مطابق ہائیڈیگر کا سبجیکٹ شعوری سرگرمی سے محروم ایک میکانکی سبجیکٹ ہے، جس پر 'کیوں' کے سوال کا اطلاق نہیں ہوتا، بلکہ سبجیکٹ کی بقا میں 'کیسے' کا عنصر غالب رہتا ہے۔

مابعد جدید فلسفی دریدا جرمن خیال پرست روایت کو مسترد کرنے کا دعویٰ کرتا ہے، جبکہ حقیقت میں دریدا اسی روایت کے حصار میں رہتا ہے۔ ہائیڈیگر اور ہیگل کا رشتہ بہت پیچیدہ ہے۔ بیشتر فلسفیوں نے ہائیڈیگر کی ہیگل پر کی گئی تنقید پر اعتراضات کیے ہیں، جن میں ہائیڈیگر کی تنقید کو شک کی نظر سے دیکھا گیا ہے اور ہائیڈیگر کو ایک محتاط کی بجائے شاطر فلسفی سمجھا گیا ہے، جو فلسفے کو سنجیدگی سے نہیں بلکہ تفریح کے طور پر اختیار کرتا ہے۔ جب کہ اس کے فلسفے کی گہرائی میں جرمن تہذیب کی بقا کا مسئلہ ہے۔ ہائیڈیگر، دریدا کا فکری استاد ہے، اسی کی تقلید میں دریدا مغربی مابعد الطبیعات کے خلاف علم بلند کرتا ہے۔ پروفیسر ہیبر ماس لکھتا ہے کہ ''دریدا کی ڈی کنسٹرکشن تابعداری سے ہائیڈیگر کے افکار کی پیروی کرتی ہے'' (ماڈرنٹی کا فلسفیانہ ڈسکورس، ص، ۱۸۰)۔ دریدا کے فلسفے کا ماخذ ہائیڈیگر کا مغربی مابعد الطبیعات کے خلاف تشکیل پایا ہوا فلسفہ ہے۔ دریدا کے فلسفے کا سب سے بنیادی پہلو 'افتراق' کی حمیت ہے، جس کے لیے دریدا Differance کو وجود میں لاتا ہے۔ افتراق کو ہیگل اپنی جدلیات میں بنیادی اہمیت عطا کرتا ہے۔ ہائیڈیگر کے نزدیک افتراق چونکہ 'تفکر' سے قبل موجود ہوتا ہے،

اس لئے مابعد الطبیعاتی 'شعور' اس تک پہنچ ہی نہیں سکتا۔ ہائیڈیگر ''شناخت اور افتراق'' میں لکھتا ہے ''افتراق کے ماخذ کو مابعد الطبیعاتی احاطے میں سوچا ہی نہیں جا سکتا'' (ص، ۷۱)۔ افتراق کی حمیت کا یہی پہلو ہے جسے دریدا ہائیڈیگر سے کلی طور پر مستعار لیتا ہے اور ہیگلیائی فلسفہ 'افتراق' سے آغاز کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ دریدا نے ہائیڈیگر کی ہیگل پر تنقید کو اسی طرح مستعار لے لیا ہے۔ دریدا ہائیڈیگر سے مابعد الطبیعات سے بیزاری اور افتراق کی حمیت کے تصور کو مستعار لیتا ہے، لیکن دریدا ان عوامل کی تنقید خود ہیگل کے فلسفے کی خیال پرستانہ تشریح کو بنیاد بنا کر کرتا ہے۔

دریدا کے فلسفے کا اصل مقصد معنی کے امکان کا خاتمہ ہے۔ ہیگلیائی فلسفے میں معنی کا خاتمہ ممکن ہی نہیں ہے۔ اگر محض تخالف کی بنیاد پر معنی کے خاتمے یا کسی مختلف جہت میں معنی کے امکان کو ظاہر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو وہ بلا شبہ ہیگلیائی فلسفے کے حصار میں رہنے کے مترادف ہے۔ دریدا کو اس امر کا احساس ہے۔ دریدا اور لیویناس یہودی ہونے کی وجہ سے گہرے دوست رہے ہیں۔ لیویناس ایک بنیاد پرست صیہونی تھا۔ وہ صیہونی سیاست میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا تھا۔ لیویناس یہ تسلیم کرتا تھا کہ یہودیوں کی بقا صرف اسرائیلی ریاست کے قیام ہی سے ممکن ہو سکتی ہے۔ آج لیویناس کے فلسفے کی اہمیت میں ہر گزرتے دن کے ساتھ اس حوالے سے اضافہ ہوتا جا رہا ہے کہ اس کے فلسفے نے مابعد جدیدیت بالخصوص دریدا جیسے فلسفیوں کی فکر پر فیصلہ کن اثرات مرتب کیے ہیں۔ قطع نظر اس سے کہ لیویناس کے نزدیک ہائیڈیگر ایک فاشسٹ ہے۔ سب سے پہلے لیویناس، ہائیڈیگر کے علم الوجود پر سوال اٹھاتا ہے، جسے وہ یہودی اخلاقیات کے منافی سمجھتا ہے۔ جیسا کہ میں بیان کر چکا ہوں کہ علم الوجود کا مقصد شعوری یا تفکری فلسفے سے نجات پانا تھا۔ ہائیڈیگر کا خیال تھا کہ وہ یہ 'خدمت' سرانجام دے چکا ہے، لیکن لیویناس کا خیال یہ ہے کہ ''علم الوجود فلسفہء اول کی حیثیت سے طاقت کا فلسفہ ہے ......اس میں مابعد الطبیعات کو پہلے ہی سے فرض کر لیا جاتا ہے'' (کلیت اور لامتناہیت، ص، ۴۷۔ ۴۶)۔ یہ کیسے ممکن ہے؟ لیویناس کے نزدیک اس کی وضاحت یہ ہے کہ علم الوجود کو پہلے ہی سے فرض کرنے سے تفکر کو حذف نہیں کیا جا سکتا، یعنی سوچ ہی بتاتی ہے کہ 'وجود' پہلے سے موجود تھا۔ اس لیے علم الوجود میں طاقت کے عنصر کو نکالنا ممکن نہیں ہے۔ آغاز میں 'وجود' کو

موجود تصور کرنا اس کی تفہیم کے عمل سے الگ نہیں ہے۔اس لیے، لیویناس اصرار کرتا ہے کہ ''اخلاقیات فلسفے کی شاخ نہیں بلکہ فلسفۂ اول ہے۔''

لیویناس ہیگلیائی فلسفے کو اپنی کتاب ''کلیت اور لامتناہیت'' میں اسی بنیاد پر چیلنج کرتا ہے کہ یہودی اخلاقیات کو ہیگلیائی تفکری فلسفے کی جگہ تعینات کر سکے۔لیویناس کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ 'دوسرے' کے سوال کو تفکری بنیادوں پر حل کیا ہی نہیں جاسکتا۔اس لئے اس مسئلے کا حل صرف یہ ہے کہ یہودی اخلاقیات، جو کہ حقیقی معنوں میں مابعد الطبیعات کہلا سکتی ہے، کو تفکر کی جگہ پر فائز کیا جاسکے۔اس کے لئے لیویناس اخلاقی بنیادوں پر 'دوسرے' کے سوال کو اٹھاتا ہے۔حیرت کی بات یہ ہے کہ دریدا لیویناس پر لکھے گئے مضمون ''تشدد اور مابعد الطبیعات'' میں 'ایک' کے حوالے ہی سے 'دوسرے' کی شناخت قائم کرتا ہے۔اس طرح دریدا کی لیویناس پر کی گئی تنقید ہیگل کے فلسفے کے نقطہءنظر ہی سے کی گئی ہے۔دریدا اپنے مذکورہ بالا مضمون میں پہلے کے بارے میں زمان کے خیال کو تاریخی اعتبار سے 'دوسرے' کی شناخت کے لئے اہم تصور کرتا ہے۔اس کا مطلب یہ نہیں کہ پہلے کا شعور دوسرے کو ضم کر لیتا ہے، بلکہ دونوں میں ایک طرح کی کشمکش جنم لیتی ہے۔اخلاقیات کا پہلو تو یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے کو تسلیم کریں، یہ تو ہیگل بھی کہتا ہے تو پھر لیویناس، ہیگل کی مخالفت پر کیوں کمر بستہ ہے؟ مسئلہ صرف یہ ہے کہ لیویناس یہودی اخلاقیات کو سرفراز کرنا چاہتا ہے جو مغربی 'مسیحی فلسفے' میں اپنی شناخت کھوتی جاری ہے۔تاہم دریدا کی کوشش ہے کہ وہ لیویناس کو دوست ہونے کے ناطے محبت سے چند باتیں سمجھا دے۔اس لیے دریدا کہتا ہے کہ ''لیویناس ہیگل کے بہت قریب ہے، اس سے بھی زیادہ قریب جتنا وہ تسلیم کرتا ہے، بالخصوص اس لمحے جب وہ شدت سے ہیگل کی مخالفت کرتا ہے'' (ایضاً،ص، ۱۲۳)۔یہ تو تسلیم کرنا ہی ہوگا کہ دریدا نے لیویناس سے بہت کچھ مستعار لیا ہے، اور لیویناس پر ہائیڈیگر کے فلسفے کی گہری چھاپ ہے۔

دریدا 'ایک' کی 'دوسرے' سے تشریح یوں کرتا ہے کہ کشمکش کا مقصد دونوں (پہلے اور دوسرے) کے مابین ایک طرح کا تشدد ہے، یہ تشدد مابعد الطبیعات کے وسط میں موجود ہے۔یہ تشدد خارجی سطح پر مختلف قسم کے متشدد رویوں کا باعث بن سکتا ہے۔دریدا کا مقصد اس تشدد کی روک تھام ہے، لیکن یہاں پر دریدا ایک طرح کے تشدد کو 'دوسرے' سے منسلک کر کے

دیکھتا ہے۔ شناخت کا احساس ضرور ہوتا ہے، لیکن ''یہ زمان میں دوسرے کی وساطت ہی سے آتا ہے'' (تحریر اور فرق، ص، ۱۱۳)۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ دریدا کے لیے کم از کم اس مضمون میں 'معنی' اہمیت اختیار کر گیا ہے، دوسرے کی حتمی علیحدگی ممکن ہوئی ہے اور نہ ہی معنی کے امکان کا خاتمہ ہوا ہے۔ ساختیات کی زبان میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ دریدا اس مضمون میں 'سگنی فائڈ' کو حتمی چیلنج سے دوچار نہیں کرتا۔ مختصر یہ کہ معنی کا امکان دوسرے کے حوالے سے ہے، یعنی کوئی پسِ منظر ہے، کوئی وجہ ہے جو ایک کو دوسرے کا سہارا لینے کا باعث بن رہی ہے۔ جب تشدد کی صورتحال پیدا ہوتی ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ 'پہلے' کا 'دوسرے' سے سامنا ہوا ہے۔ مگر حتمی تفریق تعقل کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ 'تعقل' کی شمولیت دراصل شعور کی شمولیت ہے۔ شعور کی شمولیت ہی یہ احساس دلاتی ہے کہ ایک طرح کی حتمی تفریق موجود ہے جو تشدد سے چھٹکارے کے لیے اخلاقی جواز فراہم کرتی ہے۔ اب اگر دریدا دونوں میں حتمی تفریق قائم کرتا ہے، جو شعور کی بنیاد پر ہی قائم ہوتی ہے، تو اس سے وہ اپنے مخصوص مشن کے قریب تر جا رہا ہے، جو اس نے مذکورہ بالا مضمون میں تو اختیار نہیں کیا بلکہ لیوناس پر اس کی تنقید ہیگلیائی فلسفے کے حصار میں رہ کر ہی ممکن ہوئی ہے، بہر حال اسی کتاب میں بتائیل کے خیالات پر بحث کرتے ہوئے وہ ان عوامل کا ذکر کرتا ہے جو اس کے بقول ہیگلیائی شعوری جدلیات سے محفوظ رہتے ہیں۔ تاہم دریدا حتمی طور پر یہ یقین دہانی کراتا ہے کہ جب کبھی ''معنی کی تشکیل کرنے کے لیے منہ کھولا جاتا ہے، تو ہیگلیائی فلسفہ مکمل طور پر درست دکھائی دیتا ہے'' (ص، ۳۳۲)۔ گو کہ بتائیل کے فلسفے کی تنقید کرتے ہوئے دریدا کا موقف واضح رہتا ہے کہ معنی سے نجات حاصل کر لینی چاہیے۔ میں یہاں دریدا کی بتائیل کے فلسفے کی تنقید پیش نہیں کرنا چاہتا، بلکہ ان عوامل کا تجزیہ کرنا چاہتا ہوں جو ہیگلیائی شعوری فلسفے کے مختلف مرحلوں کی تنقید پیش کرتے ہیں۔

دریدا کا فلسفہ، خواہ وہ شعور کے متعلق ہو، یا زبان کے متعلق، اس کی وضاحت دریدا زبان کے ان اصولوں کے تحت کرتا ہے جو اس نے سیوسیئر سے مستعار لئے ہیں۔ دریدا ''تحریریات'' میں واضح کرتا ہے کہ جو اصول سیوسیئر نے زبان کے لیے مخصوص کیے تھے ان اصولوں کا اطلاق 'نشانیات' (Semiology) پر بھی کیا جاسکتا ہے۔ مابعد جدید علمیات کو سمجھنے کے لئے زبان کے اصولوں کے حوالے سے یہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ ان کے مطابق سبجیکٹ صرف اور صرف

ان اصولوں کے اثر کا نتیجہ ہے، یعنی ایسا نہیں کہ سبجیکٹ زبان کو کسی طرح کا کوئی سہارا دے رہا ہے بلکہ وہ خود اپنی تشکیل کے لیے زبان کے اصولوں کا محتاج ہوتا ہے۔ اس کی حیثیت صرف اتنی ہوتی ہے جس حد تک زبان کے رشتوں کے اثرات اس پر مرتب ہوتے ہیں۔ دریدا زبان کے ان اصولوں میں سب سے زیادہ جس نکتے کو اہمیت دیتا ہے وہ 'فرق' ہے، لیکن یہ 'فرق' زبان اور تقریر کی علیحدگی سے عبارت نہیں ہے، بلکہ ان کی علیحدگی سے قبل ہی اپنی مخصوص اصطلاح Differance کو تصور کرتا ہے، کیونکہ اس کی وجہ ہی سے 'فرق' کی حیثیت حتمی ہوسکتی ہے۔ اس کا کام فرق والتوا کو قائم رکھنا ہوتا ہے۔ دریدا کہتا ہے کہ

''موضوعیت۔ معروضیت ہی کی طرح Differance کا اثر ہے، اسی وجہ سے Differance کا اے (a) یہ یاددہانی کراتا ہے کہ مکانیت (Spacing) ہی زمانیت ہے، جس کا عدم تسلسل اور التوا، جس کی وجہ سے وجدان، ادراک یا ان کے جذب کرنے کا عمل [زمان میں کسی دوسرے لمحے کو] یا ایک لفظ میں یوں کہیں کہ ان کے حال سے تعلق کے علاوہ موجودہ حقیقت اور وجود کی جانب حوالہ ہمیشہ التوا میں رہتے ہیں..... اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سبجیکٹ، سب سے پہلے شعوری اور بولنے والے سبجیکٹ کا انحصار افتراقات کے نظام اور Differance کی حرکت پر ہے۔ سبجیکٹ Differance سے پہلے موجود ہو ہی نہیں سکتا۔'' (پوزیشنز، ص، ۲۸)۔

اب اگر Differance کو پہلے ہی فرض کرلیا جائے تو سبجیکٹ اپنی سالم حالت میں موجود رہ ہی نہیں سکتا، کیونکہ انقسام Differance کے اثر ہی کا نتیجہ ہے۔ Differance صرف فرق کو تحفظ عطا کرتا ہے، اور وہ 'فرق' سبجیکٹ کا سبجیکٹ کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سبجیکٹ باطنی طور پر کچھ اس طرح منقسم ہے کہ شعور اور لاشعور وغیرہ کی وحدت کی بجائے ان کی علیحدگی ہی میں اس کی تشکیل ممکن ہوسکتی ہے۔ دریدا کا تصور سبجیکٹ زمان و مکاں کو زبان میں دیکھ کر ہی مفہوم عطا کرتا ہے۔

دریدا کا زمان و مکان کا فلسفہ، جسے وہ شعور کی وضاحت کے لیے استعمال میں لاتا ہے، سیوسیئر ہی سے مستعار ہے۔ سیوسیئر کے بارے میں یہ واضح ہے کہ وہ معنی آفرینی کے لئے افتراق اور تخالف جیسی اصطلاحات کو اہمیت دیتا ہے، لیکن دریدا کے مطابق سیوسیئر نشانات

کے مابین پائے جانے والے فرق میں مکانیت (Spacing) کے تصور کو نظر انداز کرتا ہے۔ (سیوسیئر کا 'سگنی فائڈ' کانٹ یا ہیگل کے 'تصور' (Concept) کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ کانٹ اور ہیگل کے مفہوم میں 'تصور کی تعریف مختلف ہے)۔ دریدا کا خیال ہے کہ ''کوئی بھی نام افتراق کے نظام ہی میں موجود ہوسکتا ہے...... بے شک اس کا تعلق اپنے ماخذ سے لے کر مکاں میں اشیاء کی نمائندگی کرنا ہو، وہ فونیم کے افتراقات میں موجود ہو، یا پھر اس کی درجہ بندی سماجی اعتبار سے واضح طور پر مکاں (Space) میں ہی کیوں نہ ہو، کسی بھی نام کی درستگی کے لئے مکاں (Spacing) سے بچنا مشکل نہیں ہے'' (تحریریات، ص، ۸۹)۔ دریدا کے فلسفے میں 'تخفیف' کی قطعاً گنجائش نہیں ہے۔ 'تخفیف' سے مراد یہ کہ زمان و مکاں کے کسی ایک لمحے کو کسی دوسرے لمحے تک محدود کردیا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ حرکت کو شعوری طور پر روکنے کی کوشش کی جارہی ہے، جبکہ حقیقت میں مختلف لمحات کو ان لمحات کے اندر رہ کر ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ جیسے کہ لسانی تشریح کے مطابق دو مختلف نشانات یا فونیمز کے مابین پائے جانے والے فرق کو کم کیا ہی نہیں جاسکتا، وجہ اس کی یہ ہے کہ دونوں کے مابین مکاں موجود ہے۔ دریدا کے مفہوم میں جہاں تک زمان کا تعلق ہے تو اس کی ہر حرکت کو مکاں سے الگ کر کے دیکھا ہی نہیں جاسکتا۔ ویسے تو یہ بحث صرف لسانی تھیوری کی حد تک معلوم ہوتی ہے، لیکن دریدا اسے شعور کے فلسفے تک کھینچ لاتا ہے۔ ہیگل کے فلسفے میں یہ دیکھا گیا ہے کہ شعور مختلف مرحلے طے کر کے پھر واپس لوٹتا ہے، دریدا کے نزدیک واپسی کا قدم صحیح نہیں ہے، کیونکہ دریدا کے مفہوم میں ہیگلیائی فلسفے کے مختلف مرحلے زمان کے اندر واقع ہوتے ہیں، اور شعور کی ہر سرگرمی کے مابین جو فرق پایا جاتا ہے اس کی ''تخفیف'' زمان و مکاں کے تقاضوں کے تحت ممکن نہیں ہوسکتی۔ مثال کے طور پر جب ہم کوئی مشاہدہ کرتے ہیں تو وہ زمان کے ایک لمحے میں ہوتا ہے، جس میں مکاں کی حیثیت بھی اسی لمحے میں 'مطلق' ہوتی ہے۔ جس چیز کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ مکاں کے اندر واقع ہوتا ہے۔ مشاہدے کا عمل اس لمحے کے زمانی و مکانی رشتوں کے اندر ہی کوئی معنی حاصل کرتا ہے۔ لیکن یہ امر ملحوظ خاطر رہے کہ دریدا زمان و مکاں میں مشاہدے کے عمل میں شعور کو واپس تفہیم کے لئے لوٹتا ہوا نہیں دیکھنا چاہتا، کیونکہ اگر دریدا شعور کے اس عمل کو روکنے میں ناکام رہتا ہے تو اس کا فلسفہ 'سگنی فائڈ' کے حصار میں آجاتا ہے۔ ہمارے لیے یہ کہنا

آسان نہیں کہ جو کچھ مشاہدہ کیا گیا ہے اسے اس کے تعلقات سے خارج کر دیا جائے یا اس کا فہم حاصل کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔ دریدا کے فلسفے کے مطابق تمام مشاہداتی رشتے اپنی جگہ پر برقرار رہتے ہیں (یہ انتہائی اہم نکتہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ دریدا کے لیے خارجی دنیا صرف زبان ہی میں موجود ہے، مطلب یہ نہیں کہ خارجی دنیا موجود نہیں ہے، بلکہ یہ کہ جب اس کی تفہیم حاصل کی جاتی ہے تو ایسا صرف لسانیات کے اصولوں کے تحت ہی ہو سکتا ہے۔ جن کے بارے میں اسے یقین ہے کہ وہ پہلے ہی سے طے شدہ ہیں)۔ ڈی کنسٹرکشن کے مفہوم میں ہیگلیائی شعور کی مزید وضاحت یوں کی جا سکتی ہے کہ شعور (جو تجریدی ہے) جس میں حرکت کے حوالے سے لازمیت پائی جاتی ہے، وہ حرکت کے بعد دوبارہ خود میں نہیں لوٹتا، بلکہ اگلے لمحے میں چلا جاتا ہے۔ مزید یوں کہہ سکتے ہیں کہ خالص تجریدی شعور کی اپنی حرکت، جو ''ہونے'' کی لازمیت رکھتی ہے، ''ہونے'' تک اس میں ایک طرح کی تحدید ہوتی ہے۔ ''ہونے'' تک کی تحدید کا شعور اگلے لمحے میں ہی ہوتا ہے، یعنی خالص شعور (تجرید محض) اپنی 'نفی' کرتا ہے مگر یہ 'نفی' چونکہ اگلے لمحے میں ہوتی ہے اس لئے ڈی کنسٹرکشن کے مفہوم میں تجریدی شعور زمان و مکاں کے اعتبار سے اس اگلے لمحے کا صحیح ادراک کر ہی نہیں سکتا، جبکہ ہیگل کے مفہوم میں وہ جاننے کے عمل سے گزرتا ہے، جو نہ صرف خود کو جانتا ہے، بلکہ خارجی دنیا کا بھی علم حاصل کرتا ہے۔ دریدا اس کے بارے میں کہتا ہے کہ ''اپنی غیر موجودگی کا تجربہ موجودگی کے بغیر نہیں کیا جا سکتا.... میں ہوں کا تجربہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ میں موجود ہوں، لیکن ایسا کہنا خود کو پہلے سے موجود تصور کرنے سے ہوتا ہے۔ یعنی میں ہوں کا تعلق اپنی ہی غیر 'موجودگی' کے ساتھ ہوتا ہے'' (تقریر اور مظہر، ص، ۵۴)۔ آسان الفاظ میں یہ کہ جب کوئی یہ کہتا ہے کہ وہ موجود نہیں ہے تو وہ اپنی 'موجودگی' کو پہلے ہی سے فرض کر لیتا ہے۔ 'موجودگی' کو فرض کیا اور پھر یہ کہنے میں کہ میں موجود نہیں ہوں میں زمان و مکاں کا فرق ہوتا ہے۔ دریدا کے مفہوم میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ 'موجودگی' اور 'غیر موجودگی' جیسے خیال میں لمحات کا فرق ہے، جس کا شعور حاصل کیا ہی نہیں جا سکتا، یعنی یہاں پر گزشتہ عمل کا نقش اگلے لمحے میں 'موجودگی' کو مکمل نہیں ہونے دیتا۔ لہٰذا ان بنیادوں پہ دونوں کے مابین تفریق یا ایک طرح کے خلاء کو حتمی تصور کر لیا جائے تو نہ صرف موجودگی کی تکمیل نہیں ہوتی، کیونکہ 'موجودگی' خود

کی تکمیل کے لیے غیر موجودگی پر انحصار کرتی ہے۔اس صورت میں معنی بھی اپنی حیثیت کھو دیتا ہے۔معنی کے اپنی حیثیت کو کھو دینے کا مطلب یہ ہوا کہ اس سے متعلق تمام اقدار پر بھی سوالیہ نشان لگ گیا۔اب کسی بھی پسِ منظر میں کوئی 'قدر' کوئی معنی نہیں رکھتی۔ڈیوڈ ایلیسن ''تقریر اور مظہر'' کے تعارف میں کہتا ہے کہ ''معنی کو اس کے پسِ منظر، یعنی لسانی، معنیاتی اور تاریخی ، سے الگ کر کے یا تجریدِ محض کی شکل میں پیش نہیں کیا جا سکتا'' جبکہ مذکورہ بالا حوالے کا مطلب یہ ہے کہ سگنی فائر کا عمل موجودگی سے ماورا چلا جائے۔

اس امر پر بہر حال بحث کی گنجائش نہیں ہے کہ دریدا خارج سے کٹے ہوئے کسی قسم کے فوق تجربی سبجیکٹ کے اندر معنی کو مخفی دیکھتا ہے جو اپنی ذات میں اتر کر وہاں سے معنی برآمد کر لیتا ہے۔اسی نکتے کی بناء پر دریدا، ہسرل کے فلسفے کے اس پہلو کو جس کے مطابق ہسرل ''خود کلامی'' کو تسلیم کرتا ہے، مسترد کر دیتا ہے۔ہسرل کا ''خود کلامی'' کا خیال کانٹ سے ماخوذ ہے، کانٹ واضح طور پر ''میں خیال کر سکتا ہوں'' کی سچائی کو تسلیم کرتا ہے مگر خیال کیا کر سکتا ہوں یہ اپنی فوق تجربی حیثیت میں جانا نہیں جا سکتا۔یہ بحث تو اسی وقت اہمیت کی حامل قرار پا سکتی ہے جب باطنی اور خارجی علم کے افتراق کو قائم رکھا جائے، لیکن دریدا ایسا کرنے کو تیار نہیں ہے۔ کانٹ کے نظریۂ علم میں فوق تجربی سبجیکٹ کو اہمیت حاصل ہے مگر کانٹ تجربی عمل کے بعد ہی اسے اہمیت عطا کرتا ہے۔اس حوالے سے دریدا، کانٹ سے مکمل اتفاق کرتا ہے۔تاہم دریدا یہ قبول کرنے کو تیار نہیں ہے کہ ایک ایسا فوق تجربی سبجیکٹ موجود ہے، جس کی حیثیت کلی طور پر تجریدی اور شفاف ہے اور وہ معنی کو خود سے جنم دے رہا ہے۔دریدا ایسا ایڈمنڈ ہسرل کے کانٹ سے اخذ کیے ہوئے فلسفے کو سامنے رکھ کر کہتا ہے، کیونکہ ہسرل اپنے فلسفے میں خارجی دنیا اور شعور میں مکمل مطابقت دکھاتا ہے، مگر ایسا وہ موضوعی شعور کی مرکزیت کی بناء پر کرتا ہے۔یہ پہلو ماخوذ تو کانٹ ہی سے ہے مگر ہسرل 'دوئی' کے تصور کو ختم کرتا ہوا سبجیکٹ کو مرکزیت عطا کرتا ہے۔باطنیت اور خارجیت کے فرق کا خاتمہ دریدا کو اس کی جانب متوجہ کرتا ہے۔کانٹ کے فلسفے میں ہم دیکھتے ہیں کہ کانٹ مقولات کا ایک خاکہ تیار کرتا ہے، جو حسی مشاہدے کے بعد یعنی زمان و مکان کی بدیہی صورتوں میں متشکل ہونے کے بعد فہم کے مقولاتی خاکے سے تصورات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔اس طرح اگر فہم کے اس عمل کو ذہن میں رکھا جائے تو

ایک طرف زمان و مکان کی بدیہیت سے صورت پذیر ہوئے مشاہدات اور دوسری طرف فہم میں موجود مقولات معنی کو سبجیکٹ کے باطن میں تصور کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتے۔ کانٹین فلسفے میں زمان و مکاں مشاہدات کی صورتیں ہیں یا خالص مشاہدات ہیں اور اس کے بعد انسانی سبجیکٹ اس مواد مشاہدے کو شعور سے متشکل کرتا ہے۔ شعور سے معنی آفرینی کا عمل زمان و مکاں کو لمحات میں حتمی طور پر تقسیم نہیں کرتا بلکہ شعور مجتمع کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، لیکن مجتمع کرنے کا یہ عمل حس، فہم اور عقل کے مابین ایک طرح کی حتمی تقسیم ہی ہے جو 'شے فی الذات' کے لیے راستہ ہموار کرتی ہے۔ دریدا جب کہتا ہے کہ شعور 'تخفیف' کے عمل کو بروئے کار لاتا ہے تو اس کا ہدف اس وقت کانٹ کے برعکس ہیگل ہوتا ہے، کیونکہ کانٹ تو خود 'تعقل' اور مشاہدے میں فرق برقرار رکھتا ہے۔ لیکن میں یہاں اس امر کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں کہ کانٹ کے نزدیک حس، فہم اور تعقل مواد مشاہدہ پر مختلف لمحوں میں اثر انداز ہوتے ہیں۔ لمحات کی یہ تقسیم ہی ہے جو جز کو کل سے الگ کر کے تشکیک کے لیے راستہ کھول دیتی ہے۔

دریدا سوال اٹھاتا ہے کہ اگر فوق تجربی خاکے کو تسلیم کر لیا جائے جس میں کسی طرح کے مقولات موجود ہیں تو خارجی عمل جو حس سے تشکیل پاتا ہے اس کے خاتمے کا دعویٰ کرنا بیکار ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خالص باطنی سچائی ممکن ہی نہیں ہے۔ یہ نکتہ جہاں ایک طرف ہسرل نے کانٹ سے مستعار لیا تو دوسری طرف اسی نکتے کو یہودی مذہب پرست فلسفی عمانوئیل لیویناس نے یہ کہہ کر واضح کیا کہ خود کو خارج سے کاٹ کر اپنے شعور کو ہی مطلق مقام عطا کرنا منطقی لحاظ سے ممکن ہی نہیں ہے، کیونکہ خارجیت کو باطنیت سے کسی صورت بھی الگ نہیں کیا جا سکتا۔ خارجیت کو باطنیت سے الگ کرنے کا مطلب ہے خیال پرستی میں داخل ہونا، اسی خیال پرستی کے خلاف دریدا برسرِ پیکار ہوتا ہے۔ مارکس نے کہا تھا کہ ''شعور کسی نہ کسی چیز کا شعور ہوتا ہے۔'' ہسرل اس خیال کو موضوعیت کی بنیاد پر قبول کر لیتا ہے۔ ہسرل سے یہ خیال دریدا اخذ کرتا ہے۔ دریدا کی ہیگل پر تنقید ہیگل کے شعور کے خیالی افتراقات سے شروع ہوتی ہے۔ شعور کا شعور کے ساتھ اس حوالے سے تعلق قائم کرنے کی کوشش کرنا کہ اس میں خارجی پہلو موجود ہی نہ ہو، ممکن ہی نہیں ہے۔ ممکن ہے کوئی مبہم سی صورت ابھر آئے، لیکن اس مبہم صورت کو واضح کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اگر ہیگل کو جدلیاتی انداز میں یعنی شعور کی پہلی

حرکت کو لازمیت تصور کرتے ہوئے تجریدی معنی پہنائے جائیں، تو دریدا کی ہیگل پر یہ تنقید کوئی نیا پہلو نہیں ہے، بلکہ اینگلز اور لینن کی مادی جدلیات حسی اولیت کی بنا پر اس خیال پرستانہ رجحان کو واضح کر چکی ہے۔

فوق تجربی سبجیکٹ کی نوعیت کے بارے میں دریدا کی دلیل پر غور کرتے ہیں۔ سب سے پہلے تو یہ جان لینا چاہیے کہ دریدا کسی قسم کی وجدانی سچائی کو اہمیت دینے کو تیار نہیں ہے۔ اس کے نزدیک وجدانی سچائیوں کا مقصد صرف ''مابعد الطبیعاتی موجودگی'' کو قائم رکھنا ہے۔

ماہرِ لسانیات سیوسیئر کے حوالے سے ہم یہ جانتے ہیں کہ سیوسیئر آواز اور سوچ میں وحدت کو دیکھتا ہے، جس میں اندر اور باہر کے معنی الگ الگ نہیں رہتے (دیکھیے، عمومی لسانیات کے اصول، ص، ۱۱۱)۔ دریدا کے نزدیک بھی ''اندر اور باہر کا فرق معنی خیزی کے پہلے سے متشکل ہوئے عمل سے آغاز کرتا ہے جس کی تشکیل میں اس عمل کا کوئی کردار نہیں ہوتا۔'' (تحریریات، ص، ۳۱)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گزشتہ عمل زمان و مکاں کے مختلف رشتوں سے ہو کر آتا ہے۔ جہاں تک سوچ کا تعلق ہے تو یہ زبان کے نظام سے باہر کہیں کوئی کاروائی نہیں کر سکتی۔ سوچ کی ''کوئی حیثیت نہیں ہوتی، یہ اس نظام کے کھیل میں شامل ہوتی ہے، سوچ کے بارے میں ہم پہلے ہی سے جانتے ہیں کہ ابھی ہم نے شروع ہی نہیں کی، اسے صرف تحریر کے مقابل ہی پرکھا جا سکتا ہے'' (ایضاً ص، ۹۳)۔ مطلب یہ کہ تحریر کے اندر جس طرح الفاظ تحریر ہوتے ہیں، ان رشتوں میں سوچ بھی ایک رشتہ ہوتی ہے، جسے دیگر رشتوں سے منسلک کر کے ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ دریدا اپنی کتاب ''تحریر اور مظہر'' میں لکھتا ہے کہ ''موجودگی کو فوق تجربی زندگی کی کلی ہیئت کے طور پر سوچنا عدم موجودگی سے متعلقہ ایسے علم کے لیے راستہ ہموار کرنے کے مترادف ہے، جو تجربیت سے ماورا، پیدائش سے پہلے، اور موت کے بعد ہو'' (ص، ۵۴)۔ یہاں پر دریدا 'موجودگی' کے مابعد الطبیعاتی فلسفے کو مسترد کرتا ہے، جس میں سبجیکٹ کو خیالات میں فرض کر لیا جاتا ہے۔ یہ عمل کیسے طے پاتا ہے اس کے لیے دریدا ایک بار پھر لسانی علمیات میں نشانات کے درمیان مکاں کے فلسفے کو مدِ نظر رکھتا ہے، وجہ اسکی یہ ہے کہ دریدا کا مکمل فلسفہ لسانیات کے ان اصولوں سے تشکیل پاتا ہے جو اس نے سیوسیئر سے اخذ کیے ہیں اور وہ اصول جن کو دریدا مسترد کرتا ہے۔ میں اس کی وضاحت یوں کروں گا کہ فرض کریں ایک لفظ 'موت'

ہے، جو نشانات کی زنجیر میں مختلف رشتوں کے ساتھ قائم ہے۔ ہر نشان کے درمیان مکاں کا پہلو موجود ہے، جس کی وجہ سے کسی 'نشان' کی شناخت ممکن ہوتی ہے۔ 'موت' اپنے معنی کے حوالے سے نا قابلِ تخفیف ہے (یہ خیال ہائیڈیگر سے ماخوذ ہے، جسے بٹائیل بھی ہیگلیائی فلسفے کے خلاف استعمال کرتا ہے)۔ دریدا کا خیال ہے کہ فوق تجربی سبجیکٹ کی 'موجودگی' جس کی حیثیت آفاقی ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، وہ موت کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے۔ اگر فوق تجربی سبجیکٹ کو تجربیت میں نہ بھی لایا جائے تو اس کے باوجود موت فوق تجربی سبجیکٹ کے آفاقی ہونے پر سوال قائم کر دیتی ہے۔ کانٹ فلسفے کے اس نکتے کو پہلے ہی واضح کر چکا ہے۔ کانٹ فوق تجربی سبجیکٹ کو 'موجود' سمجھتا ہے، مگر ایسا فوری طور پر دی ہوئی خارجی حقیقت میں ہی ممکن ہوتا ہے۔ دریدا کا مقصد موت کی تحدید کی بناء پر شعور کا خاتمہ کرنا ہے۔

کانٹ کا طریقۂ کار بھی جدلیاتی ہے مگر نا کافی حد تک جدلیاتی ہے۔ کانٹ کے فلسفہ علم کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ رہی ہے کہ کانٹ 'عقل' کی حدود مقرر کرتا ہے (یہ خیال مابعد جدیدیت کی روح ہے)۔ کانٹ 'عقل' کو تضادات میں الجھا ہوا دکھاتا ہے۔ ایسے تضادات جن کو 'عقل' کے ذریعے حل نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم کانٹ اور ہیگل کے نزدیک خارجی دنیا اہم ہے۔ کانٹ فوق تجربی سبجیکٹ کو صرف اس بناء پر قبول کرتا ہے کہ اس میں قبل تجربی مقامیات کے تحت معنی کی تشکیل ممکن ہوتی ہے، بشرطیکہ تجربے کے عناصر اس میں شامل ہوں۔ ہیگل کے شعور کی تجریدی حرکت جو صرف اپنی تحدید کو جانتی ہے اس میں اس وقت کوئی خارجی حوالہ شامل نہیں ہوتا، اس نکتے کو دریدا قبول نہیں کرتا۔ کانٹ جب فوق تجربی سبجیکٹ کا تجربے میں آنے کے بعد اس میں سے تجربی عناصر کو حذف کر کے تجزیہ کرتا ہے، تو واضح طور پر فوق تجربی سبجیکٹ کی باطنیت کو انتہائی مدلل انداز میں چیلنج کرتا ہوا، فوق تجربی سبجیکٹ میں معنی تلاش کرنے والوں کو یہ کہ کر مسترد کر دیتا ہے کہ ایسے لوگ صرف ایک طرح کے واہمے Illusions میں مبتلاء ہو جاتے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہوتا ہے کہ واہمے کا تعلق خارجی دنیا کے ساتھ ہے مگر حقیقت میں یہ واہمہ فوق تجربی سبجیکٹ میں معنی کی تلاش کا ماحصل ہوتا ہے۔ دریدا بغیر کسی طرح کے ابہام کے کانٹ کے فلسفے کے اس پہلو کو قبول کر لیتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دریدا فوق تجربی سبجیکٹ کی موجودگی کو قبول کرنے کو تیار نہیں ہے، جو تجربے سے ماورا ہو۔ اس کے لئے داخلیت اور

خارجیت میں ارتباط قطعی طور پر ضروری ہے، جس کو وہ زمان کی حرکت میں معنی کے متشکل ہونے کے عمل پر تشکیک کا اظہار کر کے کرتا ہے۔ دریدا کے فلسفہ زبان کو زمان ومکاں کے اعتبار سے بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے کہ دریدا کے فلسفہ میں باطنیت کی بناء پر شعور کا ابہام جنم لیتا ہے، جس کا تعلق شعور کی اپنی حرکت کے ساتھ ہے۔ خالص شعور کی حرکت یعنی اس کے ''ہونے'' کا عمل خود میں شفاف انداز میں مکمل نہیں ہوتا۔ گزشتہ کا نقش اس میں شامل رہتا ہے۔ بالکل اسی طرح اگر کوئی شخص کوئی پیغام کسی دوسرے شخص تک بھیجتا ہے، تو ایک طرف تو اس فقرے میں نشانات کے درمیان مکاں اس کی تحدید قائم کرتا ہے، اور جس معنی کی تشکیل ہوتی ہے وہ صحیح نہیں ہے، وہ ڈی کنسٹرکشن کے مطابق سگنیفائڈ بن ہی نہیں سکتا، کیونکہ دوسری طرف جس شخص تک پیغام بھیجنا مقصود ہوتا ہے، اس تک وہ پیغام شفاف حالت میں نہیں پہنچتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ زمان ومکاں کی نوعیت حرکت کے اصول کے تحت تبدیل ہوگئی ہے، لہٰذا امکان اغلب ہے کہ اس کا جو مفہوم لیا جائے، وہ پیغام بھیجنے والے کی نیت ہی نہ ہو۔ دریدا کی اس وضاحت سے راقم نے جو مفہوم نکالا ہے، وہ دریدا کو مغربی تشکیک پسندی کی روایت کا ہی تسلسل سمجھنے کے مترادف ہے۔ اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ زبان میں قائم ہوا سچ بھی تشکیک کی روایت کے حصار میں رہتا ہے۔ کانٹ یہ خیال ظاہر کرتا رہا ہے کہ فوق تجربی سبجیکٹ کو یہ احساس رہتا ہے کہ وہ خیال کر سکتا ہے، مگر اس خیال کی نوعیت کو نہیں جان سکتا۔ دریدا کے مطابق تناظر کی تبدیلی زبان سے جنم لیتی ہے اور زمان کے تسلسل میں تناظر کو کھو دیتی ہے۔ دریدا کی ڈی کنسٹرکشن سے بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خارجی دنیا کو جانا نہیں جا سکتا۔ اگر مابعد جدیدیت اسی تشکیک کا نام ہے تو اس تشکیک کی بھرپور روایت یونانی فلسفے سے لے کر برطانوی متشکک ڈیوڈ ہیوم اور کانٹ کی ''شے فی الذات'' تک موجود رہی ہے۔ دریدا کو یہ پسند نہیں کہ اسے متشکک کہا جائے، ٹھیک ہے، ہم اس کی پسند کا احترام کرنے کو تیار ہیں مگر سوال یہ ہے کہ پسند و ناپسند فلسفے کی دنیا میں دلیل کی مضبوطی یا کمزوری سے ہی کوئی معنی حاصل کرتی ہے، اگر دریدا خود کو متشکک نہیں کہتا تو اس کا علمی نظریہ کیا ہے؟ کیا التوا و افتراق کسی علمی نظریے کا نام ہے اور اگر ہے تو دریدا بغیر کسی دوسری سوچ کے سب سے بڑا تشکیک پسند ہے۔

بظاہر تو دریدا کا فلسفہ نیا دکھائی دیتا ہوگا، بالخصوص ان لوگوں کو جو مابعد جدیدیت کے علاوہ

باقی ہر طرح کے فلسفے کو اپنی آئیڈیالوجی کے منافی سمجھتے ہیں، جن کے خیال میں مابعد جدیدیت ایک نیا فلسفہ ہے جس نے ماضی کے تمام فلسفوں کو مسترد کر دیا ہے۔ جبکہ راقم کے نزدیک دریدا کی ڈی کنسٹرکشن ایک مخصوص مشن پر رواں دواں ہے، جس کی تہ میں یہودیت کا آسیب منڈلا رہا ہے۔ حقیقت میں یہ فلسفہ کانٹ اور ہیگل کے فلسفے سے طریقۂ ہائے کار مستعار لیتا ہے، لیکن اپنی حتمی شناخت کو قائم رکھتے ہوئے غالب اور جابر رجحانات کو منہدم کرنے کا بیڑہ اٹھاتا ہے۔ جابر سے مراد یہ نہیں کہ جو جبر مسلمانوں پر ہو رہا ہے، یا جو جبر کسی اور قوم پر متوقع ہے، بلکہ وہ جبر جو یہودیوں پر مسلط کیا گیا، جس نے یہودی اذہان کو وہ نظریاتی جواز فراہم کیا کہ ظالم بورژوا سبجیکٹ کو برباد کر کے خود کو ایک سبجیکٹ کے طور پر ابھارا جا سکے۔ بورژوا انسانی سبجیکٹ کی لامرکزیت کا سوال صرف اور صرف یہودی ذہنیت میں ہی ممکن ہو پایا ہے، جبکہ دیگر اقوام کے بارے میں لامرکزیت کے تصور نے صرف اور صرف فاشزم کو فروغ دیا ہے۔

ان نکات کے علاوہ اگر دریدا کی ڈیکنسٹرکشن اور کانٹ اور ہیگل کے فلسفے میں کہیں فرق نظر آتا ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ دریدا نے کانٹ اور ہیگل کے فلسفے کے ان پہلوؤں پر زور دیا ہے جن پر ان فلسفیوں نے خود زور نہیں دیا تھا، بلکہ ان نکات کے کمزور پہلوؤں کی کمزوریوں کو عیاں کر کے چھوڑ دیا گیا تھا۔ تاہم انھوں نے ان تمام نکات کو واضح کر دیا تھا جن پر ان کے بعد مباحث کی بنیاد رکھی جا سکتی تھی۔ کانٹ کے حوالے ہی سے ہم دیکھتے ہیں کہ 'تعقل' کی اولیت اور 'تعقل' پر تشکیک 'تنقید عقل محض' کا سب سے اہم سوال ہے، جو بالآخر اس نکتے پر منتج ہوتا ہے کہ عقل سچائی کو نہیں پا سکتی اور آخر کار تضادات میں الجھ جاتی ہے۔ کانٹ کے عقل کو شک کی نظر سے دیکھنے والے فلسفے پر نٹشے اپنے فلسفے کی بنیاد رکھتا ہے اور عقل کو حقیر گردانتا ہے۔ سبجیکٹ کی موت کے علاوہ عقل کو شک کی نظر سے دیکھنا مابعد جدیدیت کا ایک اور اہم پہلو ہے۔ انسانی سبجیکٹ کی موت کا دعویٰ حقیقت میں نٹشے کی فاشسٹ آئیڈیالوجی سے ہوتا ہے۔ نٹشے کے نزدیک ''انسان پر فتح حاصل کرنی ضروری ہے۔'' یہی خیال ہائیڈیگر کے فلسفے میں جاگزیں ہوا اور مابعد جدیدیت میں اپنی انتہا کو پہنچ گیا۔ مارکسزم ہر اس فلسفے کو مسترد کرتا ہے جو انسانی سبجیکٹ کے سوال کو مسترد کرتا ہے۔ مارکس ''لوئی بونا پارٹ کی اٹھارویں برومیئر'' میں واضح کرتا ہے کہ انسان حالات کی پیداوار ضرور ہے، مگر وہ حالات انسان خود پیدا کرتا ہے اور خود ہی

ان حالات کو تبدیل کرتا ہے۔ انسان ان حالات کو تبدیل کرتا ہے جو اسے ماضی سے ودیعت کیے جاتے ہیں۔

مارکسی فکر میں جس انسانی سبجیکٹ کو موضوع بحث بنایا گیا ہے، وہ 'حقیقی' اور 'عملی' انسان ہے۔ مارکسی فکر میں معاشرتی تبدیلی کے عمل کو کسی تجریدی سبجیکٹ کے سر کے اندر نہیں انسانی معاشرے میں یعنی انسان کی شعوری سرگرمی سے تشکیل پائے ہوئے معاشرے کے تضادات میں دیکھتا ہے۔ کانٹ کا تصورِ سبجیکٹ تجریدی نوعیت کا ہے، ہیگل کا شعور کا فلسفہ آخری تجزیے میں اپنی ہی سرگرمی کو جاننے کا نام ہے۔ اس وجہ سے مارکس نے اس کو تنقید کا نشانہ بنایا، تا کہ حقیقی اور عملی سرگرمی محض فکر تک محدود ہو کر نہ رہ جائے۔ مارکس ایک طرف جہاں شعور کے خیال پرستانہ رجحان کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں تو دوسری طرف انسانی انفعالی شعور جو مادیت کے فلسفہ سے خود کو حذف کرتا ہے، اسے بھی 'مابعد الطبیعاتی مادیت' کہہ کر مسترد کر دیتے ہیں، کیونکہ اس میں انسان کی مرکزیت کے تصور کو زک پہنچتی ہے۔ تاریخی مادیت کا یہ فلسفہ کہ انسان تاریخ کے ایک میکانکی عمل کی پیداوار ہے، ایک ایسا عمل جس میں تبدیلی کے حوالے سے انسان کی کوئی حیثیت نہیں ہے، بالکل بے معنی ہے۔ انسان کا شعور اس کے سماجی حالات سے متعین ضرور ہوتا ہے، مگر یہ عمل میکانکی نہیں ہے کہ جو کچھ انسان دیکھتا ہے، یا جس طرح کی وہ زندگی اختیار کرتا ہے، اس کی تبدیلی میں اس کا کوئی کردار نہیں ہے۔ فہم عامہ بھی اس امر کا انکار نہیں کر سکتی کہ کوئی انسان یا انسانوں کا گروہ خود کو تاریخ کے رحم و کرم پر چھوڑ دے۔ یہ سوچ تو کلی طور پر مابعد الطبیعاتی ہے، جس میں آغاز سے ہی سب کچھ متعین ہو جاتا ہے۔ بلکہ مذہب پرستوں نے تو صدیوں کا بھی حساب لگا رکھا ہوتا ہے کہ فلاں صدی میں یہ کچھ ہونے والا ہے۔ انسان اپنی سرگرمی سے بھی اس کو تبدیل نہیں کر سکتا۔ ان ماورائی فلسفوں نے صرف اور صرف انسان کو مجہول ہی بنایا ہے۔ تاریخی مادیت کے مطابق صرف آخری تجزیے میں فیصلہ کن کردار معیشت کو حاصل ہے، جبکہ مارکس اور اینگلز نے کئی بار اس امر کا اعادہ کیا ہے کہ تبدیلی کے عمل میں صرف معیشت ہی کا کردار نہیں ہوتا

بلکہ دیگر عوامل یعنی بالائی ساخت (سیاست، ثقافتی عوامل، مذہب وغیرہ) بھی بنیاد (معیشت) پر پوری شدت سے اثر انداز ہوتی ہے۔ نام نہاد مابعد جدیدیت کی فنی پیداوار،

جو ایک وقت میں صنعت سے الگ تصور کی جاتی تھی، آج معیشت کے ساتھ گڈ مڈ ہو گئی ہے۔ مارکس اور اینگلز کے دور میں برطانیہ، یورپ یا امریکہ میں صنعتی پیداوار بطورِ غالب طریقہ پیداوار تھا۔ اس کے باوجود مارکسیت کے بانیوں نے تاریخ کے میکانکی عمل کو کئی بار مسترد کیا۔ ۲۱ ستمبر ۱۸۹۰ء کو اینگلز نے بلوخ کو ایک خط میں لکھا کہ ''معاشی صورتحال بنیاد ہے، لیکن بالائی ساخت کے مختلف عوامل، جیسے کہ طبقاتی جدوجہد کی سیاسی تشکیلات اور ان کے نتائج ...... معاشرتی قوانین کی ہیئتیں اور پھر ان تمام عملی جدوجہد کا اس میں حصہ لینے والوں کے ذہنوں میں انعکاس: سیاسی، قانونی، اور فلسفیانہ نظریے بھی تاریخ کے عمل پر اثرات مرتب کرتے ہیں، یہاں تک کہ بعض حالات میں جدوجہد کا رخ متعین کرنے میں فیصلہ کن کردار کے حامل ہوتے ہیں۔'' اینگلز کا طریقہ کار خالص جدلیاتی ہے، جس کا تقاضا ہے کہ سماجی عمل میں شریک کسی بھی عنصر کو نظر انداز نہ کیا جائے۔ جیسا کہ جدلیات کی وضاحت کے دوران ہم دیکھ چکے ہیں کہ جدلیات کسی بھی پہلو کو نظر انداز کر کے چل ہی نہیں سکتی۔ مارکسزم کی یہ بنیادی خصوصیت ہے کہ اس میں سماج سے متعلقہ کسی بھی عمل کو نظر انداز نہیں کیا جاتا۔ سیاست کا کردار، سماج میں عمل آراء مختلف تنظیمیں اور ان کے سماجی حرکت پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت، فن و ادب کے مجموعی رجحان وغیرہ کا کلی طور پر جائزہ لیا جاتا ہے۔ ''سماجی وجود'' سے مراد سماج کا کوئی ایک یا دو پہلو نہیں ہیں، بلکہ کل سماج ہے، جس کا گہرا تعلق مادی پیداوار کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہ درست ہے کہ تاریخی مادیت میں پیداوار اور از سرِ نو پیداوار متعینہ کردار ادا کرتے ہیں، مگر اس پیداوار کا تعلق صرف معیشت کے ساتھ ہی نہیں ہوتا، بلکہ خیالات، تصورات اور مختلف فلسفوں کی پیداوار بھی اہم قرار پاتی ہے اور وہ کلی عمل پر اپنے تفاعل سے اثر انداز ہو سکتی ہے۔ بورژوا مفکروں نے مارکسزم کی جو تشریحات کی ہیں وہ فکری بددیانتی پر مبنی ہیں۔ مارکسی مفکروں کے واشگاف الفاظ میں پیش کیے گئے تجزیے کے باوجود انسانی سبجیکٹ کے مجہولانہ عمل کو بنیاد بنا کر مارکسزم پر حملہ کرتے ہیں۔ تصورِ 'فرد' کو بنیاد بنا کر مارکسزم پر حملہ کرنے کا عمل تقریباً دو سو برس سے جاری ہے۔ ایک عام سی دلیل یہ ہے کہ اگر مارکسزم میں انسان کی لامرکزیت کو بنیاد بنا کر تاریخی عمل کی سچائی کو ''مجرد'' انداز میں تسلیم کرایا جاتا ہے تو جدوجہد سے حالات کی تبدیلی اور طبقاتی شعور کا تمام فلسفہ ہی بیکار ہو جاتا ہے۔ ''انسان اپنے تصورات، خیالات وغیرہ کے خالق ہوتے ہیں''

(دی جرمن آئیڈیالوجی، ص، ۴۷)۔ لیکن وہ انسان نہیں جن کو فرض کر لیا جائے، یا جن کے بارے میں احکامات کا صدور ہو رہا ہے، بلکہ 'حقیقی' اور 'عملی' انسان۔ ''شعور شعوری موجودگی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا، جبکہ موجودگی سے مراد ان کی حقیقی عملی زندگی میں موجودگی سے ہے'' (ایضاً، ص، ۴۷)۔ وہ انسان جو بند کمروں میں بیٹھ کر صرف سوچنے کا بیڑہ اٹھاتے ہیں، ان کے خیالات میں صرف ان کی بند اور مجہول ذات ہی منعکس ہوتی ہے۔ وہ حقیقی دنیا کے برعکس تصور کی گئی دنیا کی تصویر کشی کرتے ہیں۔ ان کا نقطہ آغاز ایک طرح کی اذعانیت کی عکاسی کرتا ہے، ان کے قضایا حقیقی نہیں فرضی ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کا تصورِ انسان بھی فرضی نوعیت کا ہوتا ہے۔ مارکس نے ''مابعد الطبیعاتی مادیت'' پر بھی اس لیے تنقید کی کہ اس میں بھی حقیقی انسان کی جگہ مجہول انسان لے لیتا ہے، جو حقیقت میں میکانکی عمل کا پابند ہوتا ہے، جبکہ مارکسی تصور 'فرد' میں مجہولیت کا کوئی بھی پہلو موجود نہیں ہے۔ انسان حالات کی پیداوار ہے مگر وہ حالات بھی خود انسان ہی پیدا کرتا ہے۔ انسان ہر طرح کی سماجی سرگرمی کا مرکز و محور ہے۔

مارکس، فیور باخ پر لکھے ہوئے اپنے پہلے 'مقالے' میں خیالی انسان اور مادیت کے میکانکی انسان پر بھرپور تنقید کرتے ہیں۔ ''فیور باخ سمیت اب تک کے تمام مادی فلسفے کا سب سے بنیادی نقص یہ ہے کہ اشیاء، حقیقت اور حسیت کو انسانی حسی سرگرمی اور عمل کو موضوعیت کے برعکس، صرف معروض کی ہیئت یا وجدان کے طور پر سمجھا جاتا ہے۔ اس طرح اس کی متحرک جہت، مادیت کے برعکس خیال پرستی کے تحت تجریدی طور پر تشکیل پاتی ہے، جبکہ خیال پرستی، حقیقی اور حسی سرگرمی کو جان ہی نہیں پاتی۔ فیور باخ حسی معروض اور سوچ کے معروض میں امتیاز قائم کرتا ہے، لیکن وہ انسانی سرگرمی کو معروضی سرگرمی تصور نہیں کرتا'' (فیور باخ اور جرمن کلاسیکی فلسفے کا خاتمہ، ص، ۶۱)۔ انسانی سرگرمی کسی اندھی قوت کے تابع نہیں ہوتی بلکہ حقیقی شعور سے متعین ہوتی ہے۔ انسان فطرت کا حصہ ضرور تھا، آج بھی وہ اپنی بقا کے لئے فطرت پر انحصار کرتا ہے، مگر شعوری سرگرمی کو فطرت کی سطح تک نہیں لایا جا سکتا۔ شعور کے اسی فاعلانہ کردار کی بنا پر لینن ''فلسفیانہ نوٹ بک'' میں لکھتے ہیں کہ ''ذہین (جدلیاتی) خیال پرستی مابعد الطبیعاتی مادیت کی نسبت ذہین مادیت کے زیادہ قریب ہے'' (ص، ۲۷۶)۔ ممکن ہے کہ بعض بورژوا دانشور اس اقتباس کو کچھ اس انداز میں مسخ کرنے کی کوشش کریں کہ مارکس کے بنیادی فلسفے ہی

کی نفی ہو جائے۔ان کی یہ غلیظ چالیں نئی نہیں ہیں۔ان کی مثال بھی اس ملا یا پنڈت جیسی ہے جو ذاتی مفادات کے لئے ماورائی فلسفوں کو توڑ موڑ کر پیش کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مارکس حسیت کو سوچ اور سوچ کو بطورِ ایک سرگرمی کے طور پر دیکھ رہے ہیں، جو بذات خود معروضی نوعیت کی ہے۔ اگر حس سے تشکیل پائی ہوئی سوچ تک محدود ہوا جائے تو حس اور سوچ کے درمیان تعلق کو وضع کرنے والی سرگرمی کا ادراک کیا ہی نہیں جا سکتا۔ سبجیکٹ کے انہدام (ان کی اپنی نظر میں) مابعد جدید فاشسٹ آئیڈیالوجی کا تحفہ ہے، جس کی جڑیں (جیسا کہ میں بیان کر آیا ہوں) نازیوں کے فاشزم میں پیوست ہیں۔

مابعد جدیدیت کا مقصد سرمایہ داری نظام کا خاتمہ نہیں بلکہ سرمایہ داری نظام کے تضادات کی نوعیت کو حتمی گردانتے ہوئے ان کی کسی بھی لمحے معیاری تحلیل سے انکار کرنا ہے۔ مطلب یہ کہ دنیا کی تبدیلی کی خواہش ترک کر دینے میں ہی بہتری ہے۔وسیع سماجی و سیاسی سطح پر تضادات کی عدم تحلیل کا سب سے اہم پہلو، انسانی سبجیکٹ کی لامرکزیت اور 'بڑے' کی جگہ 'چھوٹے' کو پروان چڑھانے کی خواہش ہے، اسی صورت میں مابعد جدیدیت کے حتمی مقصد یعنی بورژوا کے مقاصد کی تکمیل ہو سکتی ہے، قطع نظر اس امر کے کہ مابعد جدیدیت ہر طرح کی مقصدیت کے خلاف ہے۔ مابعد جدیدیت کوئی ایسی تجویز پیش کرتی ہے کہ جس سے انسانی عمل کو متعین کیا جا سکے۔ مابعد جدید تصورِ تکثیریت کے تحت صرف نظریات سے بیزاری ضروری نہیں بلکہ انسانی 'سبجیکٹ کی موت' بھی ضروری ہے۔ انسانی سبجیکٹ کی موت کا تصور ہی ہے جو حقیقی معنوں میں وسیع سطح پر ارتقا، تشکیل اور خوشحالی کے عظیم مقصد کو ناقابل حصول سمجھنے پر مجبور ہے، جب انسانی سبجیکٹ لاچار، بے کس اور مجہول ہے تو تبدیلی کی خواہش رکھنا کیسے ممکن ہے؟ انسانی سبجیکٹ کی مرکزیت شعور کی مرکزیت ہے اور ''شعور کسی نہ کسی چیز کا شعور ہے'' جو تشکیل وارتقا کو سماجی و سیاسی تضادات کی تحلیل سے ممکن بناتا ہے۔ جدلیاتی فلسفے کی یہ نمایاں خصوصیت ہے کہ اس میں تھیوری میں تشکیل پائے گئے خیالات کو محض مسرت کا سرچشمہ تصور نہیں کیا جاتا، بلکہ تھیوری کے عمل میں سماج کے کل پہلوؤں کو ان کے تمام تر تعلقات میں دیکھ کر عمل کے لیے رہنمائی کا ذریعہ تصور کیا جاتا ہے۔ جدلیاتی فلسفہ 'چھوٹے بیانیے' کی حاکمیت کو اس لیے بھی قبول نہیں کرتا کیونکہ چھوٹا بیانیہ سماج کو پارہ پارہ کرنے کی جانب مائل ہے، لیکن اس

میں یہ خصوصیت نہیں ہے کہ یہ عملی سطح پر سرمایہ داری کلیت کا خاتمہ کر سکے۔ سائنسی سوشلزم کا فلسفہ 'چھوٹے بیانیے' کو مسترد نہیں کرتا، کیونکہ ایسا کرنا جدلیاتی فلسفے کے منافی ہے، اس لیے سائنسی سوشلزم کا فلسفہ اس کی حدود کا تعین کرتا ہے۔ سماج کو کسی بھی حد تک پارہ پارہ کرلیا جائے، سرمایہ داری کے 'بڑے' اور استحصالی 'بیانیے' کو پارہ پارہ نہیں کیا جاسکتا۔ سامراجی ریاستی کلیت اپنے گھناؤنے جبر کو روا رکھتی ہے۔ سامراجی ریاست اسی وجہ سے 'چھوٹے بیانیے' کی تبلیغ کے لیے درسگاہوں میں چندے عطا کرتی ہے، تاکہ اس کے علاوہ کوئی ایسی کلیت جنم نہ لے سکے، جو اس کی اپنی کلیت کو چیلنج کر سکے۔ سرمایہ داری نظام کی کلیت اس قسم کی نہیں کہ اسے کسی ''چھوٹے بیانیے'' سے ختم کیا جاسکے۔ اگر دنیا کو استحصال، بربریت و وحشت سے بچانا ہے تو اس کے لیے ضروری یہ ہے کہ سرمایہ داری نظام کو بحیثیت کل جدلیاتی انداز میں سمجھتے ہوئے اس کے خاتمے کا سامان تیار کرنا ضروری ہے، تاکہ تاریخی ارتقا میں معیاری جست سے انسانی، اخلاقی و تہذیبی اقدار ایک بار پھر بلند مقام پر فائز ہوسکیں۔ لیکن مابعد جدیدیت اس انداز کی تبدیلی کو قبول کرنے کو تیار نہیں ہے۔ مابعد جدید مفکروں نے عقلیت، مرکزیت اور کلیت کو تھیوری کے اندر خیر باد کہہ کر اب مائیکرو تھیوری کی بنیاد رکھی ہے، جس کے نتائج پہلے سے زیادہ گھناؤنے ہو چکے ہیں۔ میں اگلے باب میں تھیوری کی تجریدی شکل اور مائیکرو تھیوری کے سماج پر اثرات کا تنقیدی جائزہ پیش کروں گا۔

تھیوری اور فلسفہ شناخت

'تھیوری' کے حوالے سے مغرب میں ۱۹۶۰ء کی دہائی میں شروع ہوکر ۱۹۸۰ء تک پروان چڑھنے والے مباحث نوے کی دہائی میں پایۂ تکمیل کو پہنچ چکے تھے۔ ان مباحث کا تعلق زندگی کی حقیقت پر مبنی تھیوری کی تفہیم سے نہ تھا، بلکہ ان کے مبلغ تو تھیوری برائے تھیوری کی تبلیغ پر کمربستہ تھے۔ پہلے مغرب میں ادب برائے ادب کا نعرہ بلند ہوا، ہمارے ہاں بھی چند مقلد اس کا اتباع کرنے لگے۔ اس کے بعد تھیوری برائے تھیوری کا نعرہ بلند ہوا۔ نوعیت کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہ تھا، اس کے باوجود ادب برائے ادب کے مقلد و مبلغ شاید عدم تفہیم کی بناء پر اس کی مخالفت پر کمربستہ ہوگئے۔ دوسری طرف وہ لوگ تھے جو ادب برائے ادب اور تھیوری برائے تھیوری کے سرے سے قائل ہی نہیں تھے۔ ان کے مطابق زندگی سے پرے ان رجحانات کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ تھیوری برائے تھیوری کا مطلب یہ کہ سبجیکٹ، اقدار، سچ، شناخت، جمالیات کا درس دینے والے ان فلسفوں سے نجات ضروری ہے جو تھیوری کو زندگی سے جوڑتے ہیں۔ اس طرح تھیوری کی تعقلاتی نوعیت کا انکار کردیا گیا اور تھیوری کو تھیوری برائے تھیوری کے نام پر ایک ایسی بند گلی میں پہنچا دیا گیا کہ جس سے باہر نکلنے کا کوئی راستہ نہ تھا۔ تعقلاتی تھیوری کا مطلب یہ کہ تھیوری کو محض تحلیل تک محدود نہ رکھا جائے جو خود سے ہر 'قدر' کو جنم دے، بلکہ اس کو تاریخی ارتقاء میں شکست و ریخت کا شکار ہونے والی اقدار کے مقابل رکھ کر جانچا جائے۔ انسان اپنے عمل کو جانچنے کے لیے اس کا تجزیہ کرے۔ اس عمل کی نوعیت خواہ سیاسی ہو، سماجی ہو یا پھر ادبی ہو۔ تعقلات سے وابستہ تمام فلسفہ اقدار کا فلسفہ ہے، جس سے نجات پانے کی کوششیں کی گئی تھیں (ہمارے ہاں مذہبیت تو موجود رہی ہے مگر تعقلاتی

فلسفے کا فقدان رہا ہے۔ ہندوستانی فکری دقیانوسیت میں تعقلات کے برعکس عدم تعقلات کا رجحان رہا ہے۔ جسے نام نہاد ماورائیت پسندوں نے ماورائے عقل کے نام پر سرفراز کیے رکھا ہے)۔ مغرب میں ہر طرح کی اقدار دشمنی کے باوجود نوے کی دہائی میں شائع ہونے والی تین اہم کتابوں میں اہم رجحان دیکھنے کو ملا۔ ۱۹۹۶ء میں "After Theory" اور "Beyond Poststructuralism" شائع ہوئیں۔ ۱۹۹۹ء میں "Post-Theory" شائع ہوئی۔ ان تینوں کتابوں میں تھیوری برائے تھیوری سے ماورا ہو جانے والی بے چینی دکھائی دیتی ہے۔ ان کتب میں یہ تقاضا نظر آتا ہے کہ انسان سے متعلقہ مباحث کو مرکزی حیثیت عطا کرنی ضروری ہے۔ اس حوالے سے "تھیوری کے خاتمے" کا اعلان خوش آئند ہے۔

۲۰۰۲ء مین ٹیری ایگلٹن نے "After Theory" شائع کی۔ ایگلٹن تھیوری کو پروان چڑھانے والے فاشسٹوں کے خیالات کا ایک مختلف تناظر میں تنقیدی تجزیہ پیش کرتا ہے۔ ایگلٹن کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ تفریح بہت ہو چکی ہے، اب اپنے عہد کے اہم مسائل پر توجہ مرکوز کرنے کی ضرورت ہے۔ ایگلٹن اپنے عہد کی نمائندگی کرتے ہوئے، اسلام، مسیحیت اور یہودیت پر بھی بحث کرتا ہے، جو باعثِ دلچسپی ہے۔ وہ فقرے جو مسلمانوں کی زبان سے نکلنے چاہیں انھیں ایک سوشلسٹ ادا کرتا ہے۔ ایگلٹن ساختیاتی مفکروں کی مختلف انداز میں تشریح پیش کرتا ہے۔ جن لوگوں نے دریدا کی "Specters of Marx" کا مطالعہ کیا ہے وہ دریدا کے اس فقرے کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ "لاتشکیل مارکسزم کو بنیاد پرستی کی حد تک لے جانے کا نام ہے۔" دریدا کا مارکسزم کی آڑ میں لاتشکیل کو مختلف معنی دینے کی کوشش کرنا، بارتھ کا گاڑی کے نیچے آکر کچلا جانا، فوکو کی ایڈز سے موت واقع ہونی اور آلتھیوسے کا اپنی بیوی کو قتل کرنے کے بعد پاگل خانے میں زندگی گزارنا، یہ حقائق ایگلٹن کو طنزیہ انداز میں یہ کہنے پر مجبور کرتے ہیں کہ "God is not a structuralist"۔

مغربی درسگاہوں میں یہ یقین عام ہو چکا ہے کہ ساختیاتی تھیوری پایۂ تکمیل کو پہنچ چکی ہے۔ ادبی مباحث میں ادبی اقدار کے سوال کو ازسرِ نو سامنے لانا چاہیے۔ سیاسی اور سماجی زندگی میں سچ، خیر اور شر جیسے مباحث کو حذف کرنا فاشسٹ فلسفوں کو فروغ دینے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ ایک مختلف تناظر میں ہمارا نکتہ آج بھی وہی ہے کہ تھیوری برائے تھیوری کا فلسفہ فاشزم

کا فلسفہ ہے اور یہ کہ تعقلاتی مباحث میں سبجیکٹ کی شمولیت ہر طرح کی اقدار کے ارتقاء کے لیے لازمی ہے۔ اقدار کے حوالے سے ہمارا نقطۂ نظر کبھی اذعانی نہیں رہا۔ اقدار سے مراد وہ اقدار جو بُعد کا شکار سماج میں بُعد کا شکار نہ ہوں، بلکہ بُعد کی حقیقت کو جانتے ہوئے اس سے متصادم ہوں۔ بُعد کے شکار سماج کی اقدار وہ جبری اقدار ہیں، جن کے جبری ہونے کا احساس تک چھن جاتا ہے۔ مغرب میں ان اقدار کے خلاف ردِعمل ہوا، لیکن یہ ردِعمل ان اقدار کے خالی پن اور جھوٹے پن کو منہدم کرنے کی بجائے ان اقدار کے حصول پر منتج ہوا جن کی نوعیت حسیات کی سطحیت سے آگے نہ بڑھ سکی۔ شعور تک کے سفر کا خاتمہ تو نہیں مگر واضح الفاظ میں اس کی حدود کا تعین کرنے کا دعویٰ کر دیا گیا۔ جب شعور تک رسائی حاصل نہ کی جا سکتی ہو تو حسیات کی سطحیت کے حصول کو سطحیت سے تعبیر کرنا بھی درست نہیں، کیونکہ شعور کا از سرِ نو تعین یا اس کا غیر معین ہونا اس کا خالی پن ہے۔ لہذا شعور کو اسی سطحیت پر لا کھڑا کرنے پر اصرار کیا گیا جہاں حسیات کھڑی تھیں۔ شعور اور حس کے مابین کسی بھی طرح کی درجہ بندی بھی ممنوع قرار پائی کیونکہ درجہ بندی ایک بار پھر ان صلاحیتوں کو فوقیتی ترتیب کے دائرے میں لا کھڑا کرتی۔ صدیوں کے شعوری تفکر کا مذاق اڑایا گیا۔ اس سے مغربی تہذیب کا کھوکھلا پن عیاں ہو گیا۔ سرمایہ داری نظام کی موت تو واقع نہ ہوئی، مگر سرمایہ داری نظام میں پنپنے والی ان روایتی اقدار کی شکست و ریخت کو ذہنی سکون کا ذریعہ سمجھ لیا گیا۔ خود کو دی جانے والی یہ تسلی بھی زیادہ دیر کام نہ آ سکی۔ سرمائے کا دائرہ ان حسیات تک پھیل گیا، پہلے شعور نے حسیات کو ضم کیا، اس کے بعد حسیات نے شعور کو ضم کر لیا، دونوں صورتوں میں فتح بورژوازی کی ہوئی۔ ہمارے ہاں اس عمل کی تفہیم کسی بھی سطح پر دکھائی نہیں دیتی۔ نہ شعور ہی مستحکم ہوا اور نہ ہی حسیات کا تعین کیا گیا۔ جن لوگوں نے مابعد جدیدیت کو درآمد کیا اور اس کی اشاعت کے دعوے کیے ان کا مسئلہ ان کی جہالت کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

تھیوری کسی بھی شعبے سے تعلق رکھتی ہو اس میں رائج اصول شکست و ریخت کا شکار ہوتے رہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نہ چاہتے ہوئے بھی تھیوری کی بحث میں سماجی، سیاسی، نفسیاتی اور دیگر معروضی عوامل کو شامل کرنا پڑتا ہے۔ انسان خود کو تھیوری میں تو لامرکز کر سکتا ہے، مگر حقیقت میں اس کی لامرکزیت اس کی مرکزیت پر ہی دلالت ہوتی ہے۔ جس طرح عدم

شناخت کے بغیر شناخت کا کوئی جواز نہیں، اسی طرح لامرکزیت کے بغیر مرکزیت کا سوال ہی بے معنی ہے۔ ہمارے ہاں یہ غلط فہمی عام ہے کہ تھیوری کا عمل کوئی ماورائی نوعیت کا عمل ہے، جس میں صرف اس کے اندر کی گتھیوں کو سلجھایا جاتا ہے۔ مابعد جدیدیت نے اس سوچ کو ضرور پروان چڑھایا تاہم اب یہ سوچ مکمل طور پر ناکام ہو چکی ہے۔ انسانی زندگی پر اس کے مہلک اثرات دکھائی دینے لگے ہیں۔ تھیوری سے ماورا ہو جانے کا مطلب یہ کہ اس تھیوری سے نجات مل جائے جو تجریدِ محض کا واویلا کرتی ہے۔ جو انسانی تجربات، احساسات اور تفکرات اور ان کے محرکات کو یکسر نظر انداز کرتی رہی ہے۔ ٹھوس عوامل کو نظر انداز کیے جانے کا عمل اب تھیوری کو نظر انداز کرنے کا محرک بن گیا ہے۔ تجریدِ محض سے نجات کا مطلب یہ کہ سچ، اقدار کی تصدیق، اور سبجیکٹ جیسے اہم نکات کو ازسرِ نو حقیقی معاشرتی تقاضوں کے مطابق رکھ کر جانچا جائے۔ تھیوری برائے تھیوری واحد سچائی ہرگز نہیں ہے۔ قدیم فلسفے سے لے کر جدید مغربی فلسفے پر توجہ مرکوز کرنے سے یہ نکتہ کافی حد تک واضح ہو جاتا ہے کہ ان رجحانات کے مبلغوں کے دعوؤں کے باوجود اس طرح کے فلسفیانہ مباحث خالصتاً تجریدی نوعیت کے نہیں ہوتے، ان کو اپنی ہی سوچ میں تجریدی جامہ تو پہنایا جا سکتا ہے، لیکن انسانی مسائل سے لاتعلقی ان کے کھوکھلے پن کو عیاں کر دیتی ہے۔ فلسفے میں حسیات، خیال، مادہ، تخیل اور وجدان وغیرہ جیسی اصطلاحات کا استعمال کیا جاتا ہے، یہ تمام اصطلاحات انسان سے متعلقہ ہیں جبکہ انسان کا سماج سے الگ کوئی وجود نہیں ہے۔ انسان اپنی اینٹی سماجی حیثیت میں بھی سماجی ہی ہوتا ہے۔ معروف فلسفی Vico نے بالکل درست کہا تھا کہ ہم فطرت کے خالق ہرگز نہیں ہیں، مگر سماج خود ہماری [انسانوں کی] تخلیق ہے۔ اس کا خالق صرف اور صرف انسان ہے۔

مغرب میں ساختیاتی تھیوری کا مکمل انہدام ہو چکا ہے۔ اس کی ارتقاشدہ شکل یعنی لاتشکیل خارجی عمل کے عدم انعکاس کا دعویٰ ہرگز نہیں کرتی، قطع نظر اس سے کہ اس کے تحت ہونے والا انعکاس محدود ہے۔ یہاں تک کہ ماورائی سبجیکٹ کا انقسام حقیقت میں اس سبجیکٹ کا انہدام ہے جو خالصتاً تجریدی معنی پر یقین رکھتا ہے اور خود کو اس کا منبع قرار دیتا ہے۔ ''سائن خود ہی شے فی الذات ہے۔'' اس کا مطلب یہ نہیں کہ سائن ایک کلی تجرید ہے بلکہ سائن کو دریدا نے "Impure ideality" کہا ہے، جس کا مطلب یہ کہ اس کو تجریدِ محض قرار دینا دریدا سے قبل

خیال پرستی کی حدود میں داخل ہونا ہے۔ اگر یہ محض خیالی نہیں تو وہ کیا چیز ہے جو اس کے محض خیالی ہونے کو چیلنج کرتی ہے۔ بلاشبہ وہ دنیا کا دنیاوی پن ہے۔ تاریخ فلسفہ میں خیال پرستی انسانی سبجیکٹ کے ساتھ ایک گہرے تعلق میں رہی ہے۔ ایسا انسانی تفکر جس میں خارجی عمل کا انعکاس نہ ہو، جو انسانی ذہن سے معنی کو جنم دے، خیال پرست فلسفوں کا خاصہ ہے۔ سائن میں سے ہر خارجی عمل کے عدم انعکاس کو ممکن نہیں بنایا جاسکتا۔ خارجی عمل کا عدم انعکاس خیال پرستی ہوگی، جو لاتشکیل کو قبول نہیں، اس کی بنیاد میں سائن تو ہوگا مگر یہ سائن وہی نتائج برآمد کرے گا، جو سبجیکٹ کی بنیاد پر حاصل کیے گئے نتائج سے مختلف نہیں ہونگے۔ عدم انعکاس کو ایک بار پھر کل 'موجودگی' کے مماثل قرار دیا جاسکتا ہے۔ دریدا اس حقیقت سے باخبر ہے اسی لیے اس کے نزدیک سائن خالص خیال پرستی نہیں ہے۔ نہ ہی سائن خالص انعکاس کا عمل ہے۔ انعکاس کا عمل لاتشکیل کا لازمی جزو ہے، یہ صوفیا کا عدم انعکاس نہیں جو ایک خاص لمحے پر خود کو 'مظہر' سے الگ کرلیتا ہے۔ جن کے لیے 'مظہر' غیر حقیقی ہوتا ہے۔ یہ جتنا خود کو مظہر سے الگ کرتا ہے اتنا ہی خود کو خود سے الگ کرتا ہے، لیکن یہ علیحدگی 'انجذاب' کا عمل نہیں، سائن کی بنیاد پر خارجی انعکاس کی وجہ سے ہونے والا لاتشکیل کا عمل ہے، جو ہر طرح کے 'اخلاص' کا منکر ہے۔ سائن موضوعی اور معروضی عوامل کا ایک ایسا امتزاج (اور عدم امتزاج) ہے، جو خالص تجریدی سوچ پر یلغار کرتا ہے۔

خارجی دنیا کا مسلسل تغیر تھیوری کی حرکت میں تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ حقیقی دنیا کے تضادات انسانی فکر میں منعکس ہوتے ہیں۔ اس لیے تھیوری کو صرف ایک بار وضع کرلینا ہی کافی نہیں ہوتا، کیونکہ معاشرے کی حرکت ان جامد اصولوں سے تضاد میں آجاتی ہے۔ اگر اس کی ازسرِ نو تشکیل نہ کی جائے، ایک بار تشکیل پانے والی تھیوری کو ہی مستقبل پر مسلط کرنے کی کوشش کی جائے تو زوال انسانوں کا محاصرہ کرلیتا ہے۔ اصل سوال تو اس خلا کو پر کرنا ہوتا ہے جو عمل اور تھیوری کے درمیان پایا جاتا ہے۔ جہاں تک معاشرتی یا سیاسی تھیوری کا تعلق ہے تو مغرب کے 'ذہین' دانشوروں نے اس کے حق میں معقول دلائل بھی لسانی علمیات کی بنیاد پر ہی جمع کیے ہیں اور یہ اعلان کردیا ہے کہ خالص تھیوری کی تشکیل ایک بے کار عمل ہے۔

معاشرتی اور سیاسی اعتبار سے تھیوری کی ایک جہت Crewe کے الفاظ میں یہ ہے کہ

"تھیوری ناقدانہ ارتقاء اور اصلاح کا ذریعہ ہے، جو عمل کے لیے نمونہ فراہم کرتی ہے اور اس نمونے کا جائزہ بھی لیتی ہے۔" یہ خیال نیا نہیں ہے اس میں ہمیں بیسویں صدی کے ایک اہم مارکسی فلسفی جارج لوکاش کے خیالات کا عکس دکھائی دیتا ہے۔ اُردو دنیا کا تھیوری کے بارے میں یہ رجحان ہے کہ وہ تھیوری کو ایک بار وضع کر لینا چاہتے ہیں اور اس کے بعد زندگی کے ہر پہلو پر اس کا اطلاق کر دینا چاہتے ہیں۔ نئی تھیوری کی قبولیت کی وجہ علم سے محبت نہیں ماورائی ہستی میں انجذاب کی خواہش ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جب کوئی نئی تھیوری سامنے آتی ہے تو اسے پرکھا نہیں جاتا۔ المیہ یہ ہے کہ اس کو زندہ سماج کے تقاضوں کے تحت پرکھنے کی بجائے قدیم عقائد کے مقابل رکھ کر جانچا جاتا ہے۔ اس طریقے سے جو اصول وضع کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، ان کی تہ میں اصول وضع کرنے والوں کا اپنا ماورائی مفاد ہوتا ہے۔ تھیوری کا یہ رجحان جامد ہے اس لیے کسی مسئلے کو حل نہیں کرتا۔ اس میں سماجی لازمیت برقرار نہیں رہتی۔ اس کے دوران متضاد مفادات رکھنے والوں کے لیے دنیا ان کی اپنی سرگرمی کے باوجود ایک حقیقی مسئلہ بن جاتی ہے۔

فاشسٹ پال دی مان کسی سیاسی مشن کی تکمیل پر تھا۔ وہ تھیوری کے بارے میں اپنی رائے میں حد سے گزر گیا ہے۔ دی مان کہتا ہے کہ "معنی خود بہ خود ہی ظاہر ہو جائے گا اگر ہم اپنی خارجی نیت کی نفی کر دیں اور متن کی زبان کو اپنے اوپر عمل آرا ہونے دیں۔" غور سے جائزہ لیں تو واضح ہو جائے گا کہ دی مان کے اس فرمان اور اہلِ اردو کے اس فرمان میں کوئی فرق نہیں ہے کہ خدا ان سیاسی راہنماؤں کو سزا دے گا، جو غلط حرکتیں کرتے ہیں۔ دونوں فرمانوں میں انسان نے خود کو حذف کر کے ذمہ داری کسی اور پر ڈال دی ہے۔

حقیقی سماجی، سیاسی اور ادبی عمل کی تفہیم کا عمل ہی تھیوری کی تشکیل کا عمل ہوتا ہے۔ جو ایک بار متشکل ہونے کے بعد سماج، ادب اور سیاست کے ساتھ تضاد میں آجاتی ہے۔ تھیوری میں وقت کے ساتھ ساتھ خارجی عوامل کے ارتقاء و زوال کے ساتھ تبدیلی آتی رہتی ہے۔ ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ تھیوری ایک طریقہ کار ہوتا ہے، جو ایک بار تشکیل پانے کے بعد دنیا کو تفہیم کا ایک زاویہ عطا کرتا ہے جس کے تحت لوگ یا مفکر دنیا کو دیکھتے ہیں۔ حقائق کی تبدیلی یا تھیوری کے فکری مافیہا کی تبدیلی تھیوری کی تبدیلی کا باعث بن جاتی ہے۔ تاریخی حقائق یہ بتاتے ہیں کہ

تھیوری کی شکل میں مقداری تبدیلیاں تو آتی رہتی ہیں لیکن معیاری تبدیلی اس وقت آتی ہے جب معاشرے کے حرکی اجزاء کو اس کی اپنی باطنی قوت سے تحریک ملتی ہے۔ یہ عمل تفکرِ محض نہیں ہے، گو کہ تفکرِ محض سرمایہ داری سماج کا بنیادی فکری وصف ہے، مگر اس کا انجام یہی ہوتا ہے کہ یہ تضادات میں الجھ جاتا ہے۔ فلسفیانہ مباحث میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ تفکرِ محض کسی مسئلے کا حل نہیں۔ ممکن ہے متصوفانہ فکر کا حامل کوئی شخص انجذاب کے لالچ میں تفکرِ محض میں مصروف ہو جائے۔ جدید فلسفیانہ مباحث میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ تفکرِ محض ایک بیکار سرگرمی ہے۔ اس کی حد کا تعین تو لوکاش نے ہی کر دیا تھا۔ لوکاش نے ان بنیادوں کو تلاش کر لیا کہ جن کی بدولت ہیئتی عقلی تفکر خود سے تضاد میں آ جاتا ہے۔ ہیئتی عقلی تفکر کے مقدر میں سچائی پر گرفت کے حوالے سے حتمی شکست لکھ دی گئی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسے مسترد کر دیا جائے۔ اس کی حدود کا تعین کر کے، اس کی حدود سے ماورا حقائق کو عقلیت کی اس جہت کے مطابق نظریانہ ہے جو کلیت کی اس سطح کا احاطہ کر سکے، جس کا اس سے قبل ہیئتی عقلیت نے جبری احاطہ کر رکھا ہے۔

تھیوری کو قبول کرنا ہے یا اسے مسترد کرنا ہے یا پھر اس کے کن پہلوؤں کو قبول یا مسترد کرنا ہے ایک اہم سوال بن گیا ہے۔ جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے کہ تجریدِ محض کے نقطہ نظر سے تھیوری کو وضع کر لینا اور اس کے بعد کسی معاشرے کو ان اصولوں کے مطابق کوئی صورت عطا کرنے کی کوشش کرنا، حکمران طبقے کے مفاد کے عین مطابق ہوتا ہے۔ اس لیے کوئی بھی نظریہ تشکیل دیتے وقت ان کے مفادات کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ سماج چونکہ طبقات میں بٹا ہوتا ہے جس میں مختلف طبقات کے اپنے اپنے مفادات ہوتے ہیں، اس لیے یہ عمل صرف ایک ہی طبقے کے مفادات کا تحفظ کرتا ہے۔ اس طرح کی تھیوری کے بنیادی ڈھانچے کو بدلنا کافی مشکل ہو جاتا ہے۔ جس سے سماج میں طبقاتی کشمکش میں اضافہ ہوتا ہے اور بالآخر صورتحال انقلاب کی جانب بڑھتی ہے۔ بہر حال دوسرے طبقات سے کشمکش سے حکمرانوں کو کوئی خاص فرق نہیں پڑتا، بجز اس کے کہ انقلابی قیادت اچھی طرح تربیت یافتہ ہو۔ بصورتِ دیگر حکمران اپنی ضرورت کے پیش نظر تھیوری میں تبدیلی کر ہی لیتے ہیں۔ ان اصولوں کے نفاذ کا عمل ان کے اپنے قائم کردہ اداروں کے ذریعے طے پاتا ہے۔ اس طرح کی تھیوری کلی مفاد کے خلاف

ہوتی ہے۔اس کی نوعیت خیال پرستانہ اعتبار سے مظہراتی ہوتی ہے جو جوہر تک رسائی حاصل کرنے کی اہل نہیں ہوتی۔ مابعد الطبیعاتی نوعیت کی ہوتی ہے اور جدلیات کو پسِ پشت ڈالتی ہے، تجریدی ہوتی ہے لیکن مقرونی کو فراموش کرتی ہے۔ وجدانی ہو سکتی ہے، عقلی اور استدلالی نہیں۔

ان نقائص کو دور کرنے کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ تھیوری کو کسی ایک طبقے کے مفادات کے پیشِ نظر وضع نہ کیا جائے۔ اسکی نوعیت اس طرح کی ہو کہ یہ آفاقیت کو ملحوظِ خاطر رکھے اور اس کل عمل کی تفہیم کا فریضہ سرانجام دے، جو بعد از ارتباط طے پاتا ہے، یعنی کل عمل کو انسان کے عمل سے ارتباط میں دیکھے، ایسا عمل جس میں اجتماعی رجحان غالب ہو۔ تھیوری کسی ایک طبقے کے لیے نہیں تمام لوگوں کے لیے ہو جائے۔ مغربی حکمرانوں کو اس طرح کے خیالات قبول نہیں ہیں کہ معاشرتی اور سیاسی سطح پر اختلافات ختم کر دیے جائیں، نہ ہی ان تضادات کی تحلیل نظری اور عملی سطح پر ان کے اختیار میں ہے۔ اس عمل کے لیے اسی طبقے کو سامنے آنا ہوتا ہے جس کے مفادات دوسرے طبقات سے متصادم نہ ہوں بلکہ وہ معاشرے سے طبقات کے خاتمے اور مائکرو سیاست کرنے والے گروہوں کے درمیان تضادات کی تحلیل کا بیڑہ اٹھائے۔ جہاں تک مذہبی تھیوری کا تعلق ہے تو وہ تبدیلی کے عمل کو اس کی اپنی سمت میں کوئی بھی مناسب شکل دینے سے قاصر ہے۔ اس کا گھناؤنا اظہار ہم دیکھ رہے ہیں۔ اس گھناؤنے پن کا محرک انتہا پسند قوتیں نہیں ہیں، بلکہ مغربی سامراج ہے، جو اپنے مفادات کی تکمیل کے لیے انتہا پسندی کو فروغ دیتا ہے۔ انتہا پسند گروہوں کے سربراہ، سامراج کے حقیقی مہرے ہیں۔ ان کا ہر عمل سامراج کو تقویت عطا کرتا ہے۔ سامراج کے ساتھ ان کے تعلق کا محرک جنت کے حصول کی نہیں، بلکہ سامراجی ترجیحات کی تکمیل کے عوض حکمرانی کی لازوال خواہش ہے۔ اس جارحانہ اور استعماری خواہش کی باطنی منطق کی وجہ سے یہ لوگ سرمایہ دار استحصالیوں سے ہم آہنگ ہو چکے ہیں۔ سامراجی سرمائے سے تشکیل پانے والی تھیوری سامراجی مفادات سے متصادم نہیں ہو سکتی۔ اگر مغربی دانشور نیک نیتی سے بھی کسی تھیوری کی تشکیل کرتے ہیں تو تشکیل سے پہلے کا عمل ان کے 'مفروضے' اور تحقیق کے بعد اس کے نتائج کو پیشِ نظر رکھ کر کیا جاتا ہے۔ اس تناظر میں عقلیت پر یلغار کے حوالے سے بیسویں صدی ایک اہم ترین موڑ ثابت ہوئی ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اڈورنو اور ہورکھیمر نے ایسا کیوں اور کس کی ایماء پر کیا؟ وسیع عوامی مفاد کی جگہ مائکرو

کے رجحان کو پروان چڑھانے کا اصل محرک کیا تھا اور کیوں فرقہ پرستی پر مبنی شناخت کو وسیع عوامی مفاد کی شناخت پر اہمیت دی گئی؟ 'عدم شناخت' کی بنیاد پر یہودی فلسفیوں اڈورنو اور ہورکھیمر کے عقلیت کے آفاقی پروجیکٹ کو منہدم کرنے کی کوششوں کو "American Jewish Committee" نے پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔ ان کی دی گئی فنڈنگ سے یہودیوں کی عقل پسند فلسفوں کی قائم کردہ شناخت کو 'عدم شناخت' کے نام پر پروان چڑھایا گیا۔ 'عدم شناخت' کا مطلب یہ نہیں کہ یہودیوں کی کوئی شناخت نہیں تھی۔ عدم شناخت ایک ایسی شناخت کی بات کرتی تھی، جسے عقل پسند فلسفے شناخت نہیں کرسکتے۔ وہ 'پہلے' کی عطا کردہ شناخت سے خود کو ماورا لے جانا چاہتے تھے۔ مائکرو کے نقطۂ نظر سے عدم شناخت، وہ مائکرو شناخت تھی، جس کے تشکیل پانے کا مطلب ہی یہ تھا کہ فرقہ ورائیت کے پنپنے کا راستہ ہموار ہوجائے گا۔ اس سے یہ مطلب اخذ نہ کیا جائے کہ عقلیت کی آفاقیت جبر پر قائم نہیں تھی۔ عقلیت کا جبر اس کا وہ ہیئتی کردار تھا جو تجریدیت کی آڑ میں جبر مسلط کرتا ہے۔ اس کی وجہ سے ادب، سیاست اور سماج میں ہیئتی اور تجریدی تھیوری کی بحث ہوتی ہے اور حقیقی تضادات کی عدم تفہیم کی وجہ سے فرضی تضادات میں الجھنا اس کا مقدر بن جاتا ہے۔ یہودیوں کی عدم شناخت کا مطلب یہ بھی نہیں کہ یہ کوئی شناخت ہی نہیں ہے، بلکہ یہ شناخت ہیئتی عقلیت کے جبری کردار سے ماورا ہے۔ مذہبی انتہاء پسندی اور فرقہ ورائیت کا بیج ایرانی انقلاب سے قبل یہودیوں کی عدم شناخت کے نام پر بویا گیا تھا۔ مائکرو سیاست کی جانب یہ پہلا رجحان تھا، لیکن اس کا محض آغاز ہی مائکرو کے نام پر ہوا۔ حقیقت میں یہ پروجیکٹ ایک غیرانسانی کلیت پر مبنی پروجیکٹ ہے جو سامراجی مقاصد کے تابع ہو چکا ہے۔ یہودیوں کی عدم شناخت چھوٹے گروہوں کی مائکرو سیاست ''فطری انسانی حقوق'' کے نام پر متشکل ہوئی۔ اس تناظر میں دیکھیں تو انسانی حقوق کی آواز فرقہ ورائیت پر منتج ہوئی۔ لہٰذا اس کا اظہار کسی نہ کسی صورت میں ہونا ناگزیر تھا۔ یہودی فلسفیوں نے پرولتاریہ کی جگہ 'عدم شناخت' کا فلسفہ متعارف کرایا۔ اسی فلسفے نے آگے چل کر 'التوا و افتراق' کے فلسفے کو پروان چڑھایا۔ اس طرح تجریدی تھیوری جو بعدازاں پروان چڑھی، مائکرو سیاست اس کا حصہ بن گئی۔ اس میں عقیدے جیسا ٹھوس پن نمایاں نظر آنے لگا۔ وسیع انسانی مفاد کے فقدان کی وجہ سے یہ خطرہ پیدا ہوگیا کہ کسی ایک کا مفاد دوسرے کے

مفاد سے غیر ہم آہنگ ہوتا ہے۔ 'دوسرا' اس اجتماعیت کا حصہ نہیں تھا، بلکہ فرقہ پرستی کا مارا تنگ نظر صیہونی تھا۔ اس نے اپنی تنگ نظری کی ایسی کرامات دکھائیں کہ تنگ نظری کی بنیاد پر پوری دنیا کو فرقہ پرستی میں تبدیل کر دیا۔ آج فرقہ پرستی مائکرو سیاست کا جزو لازم بن چکی ہے۔

پاکستانی معاشرہ مابعد جدید سامراجی یلغار کا شکار ہو چکا ہے۔ مابعد جدید سامراج مائکرو سیاست پر یقین رکھتا ہے۔ یہ خطرناک سوچ مغربی سامراج کو تقویت عطا کرتی ہے۔ سامراج نے یہ سوچ اس لیے متعارف کرائی تا کہ اجتماعیت کو کمزور کیا جا سکے۔ مغرب میں مائکرو سیاست کی آڑ میں رنگ، نسل اور جنس وغیرہ کے نام پر کئی تحریکیں شروع ہوئیں۔ ان تحریکوں کے نتیجے میں چھوٹے گروہوں کو کامیابی بھی حاصل ہوئی۔ پاکستانی معاشرے کو مائکرو تھیوری کا شکار بنانے کے لیے امریکی اور مغربی سامراج نے بہت زیادہ تگ و دو کی۔ سامراج کی پاکستان کے حوالے سے یہ سوچ ہے کہ اگر پاکستان کو بری طرح سے مائکرو سیاست کی لپیٹ میں لے لیا جائے تو مطلوبہ نتائج آسانی سے حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مائکرو کا نام لینے والے یا تو بیرونِ ملک سکونت اختیار کر چکے ہیں، یا ان کو ایک مخصوص ایجنڈا دے کر پاکستان بھیج دیا جاتا ہے۔ سامراج جانتا ہے کہ پاکستان میں یہ مائکرو سیاست جنس کے نام پر نہیں ہو سکتی، دوسرا یہ کہ ہم جنس پرستوں کو اپنا الگ وطن مانگنے کی کیا ضرورت ہے۔ جنس کے نام پر علیحدگی کی کوئی تحریک نہیں چل سکی۔ جنس کے نام پر کوئی بنیادی تبدیلی واقع نہیں ہو سکتی۔ تاریخِ انسانی میں جنس کے نام پر کوئی بھی انقلاب برپا نہیں ہوا۔ اس لیے سامراج پاکستان میں قومیت، لسانیت، اور نسل پرستی کی بنیاد پر مہلک جراثیم پھیلا رہا ہے۔ مائکرو کا شکار کرنے کے لیے لسانی، علاقائی اور فرقہ ورائیت کو فروغ دینے کی کوشش کر رہا ہے۔ جامعات اور معاشروں میں مائکرو تھیوری کا نتیجہ یہ نکلا کہ پاکستان میں لسانی بنیاد پر تفریق، صوبائی بنیادوں پر تعصبات اور مذہبی بنیادوں پر فرقہ ورائیت کا زور دکھائی دے رہا ہے۔ سامراج فوکو کے فلسفے کا تجزیہ کر کے کچھ ایسے نکات تلاش کر رہا ہے کہ پاکستان کو مائکرو سیاست کی بھینٹ چڑھا کر اسے کمزور کر دیا جائے۔ پہلے اسلام کی بات ہوتی تھی، اب شیعہ، سنی، وہابی اور احمدیوں کو مائکرو سیاست میں ایک اہم درجہ دیا جانے لگا ہے۔ پاکستان میں فرقہ ورائیت کا دیو مغربی سامراج کا مرہونِ منت ہے۔ فرقہ ورائیت وہ مائکرو شناخت عطا کرتی ہے کہ اجتمائیت کو شدید دھچکا لگتا

ہے۔ پاکستان میں جب احمدیوں پر حملہ ہوتا ہے تو پوری دنیا میں احمدی پاکستان کے خلاف زہر اگلنا شروع کر دیتے ہیں۔ احمدی اپنے حقوق کی خاطر لڑائی نہیں کرتے بلکہ پاکستان کے خلاف بدُعا گو ہوتے ہیں۔ یہ اس عالمی ایجنڈے کا حصہ ہے جس کے مطابق فرقہ ورایت کو مائکرو کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنا لازمی ہے۔ اگر لاہور میں داتا دربار پر حملہ ہوتا ہے تو احمدیوں کا رویہ یکسر تبدیل ہو جاتا ہے۔ احمدی مغربی سامراج ہی کی طرح طالبان کو قصور وار ٹھہراتے ہیں۔ پاکستان کا نام حذف کر دیا جاتا ہے، شاید اس لیے کہ ان کی نظر میں پاکستان اور طالبان ایک ہی چیز ہیں۔ احمدی بلاشبہ مغربی سامراج کی زبان بول رہا ہے۔ یہ عالمی سازش صرف اور صرف پاکستان کے خلاف ہے۔ ممبئی دھماکوں کے بعد ہندوستان میں انگنت مسلمانوں کو گرفتار کر کے ان پر مقدمے چلائے جا رہے ہیں۔ کشمیر کا مسئلہ ایک بار پھر سامنے آچکا ہے۔ کشمیریوں کے خون سے برہمن ہولی کھیل رہا ہے۔ نہ کوئی احمدی اور نہ ہی کوئی ہندوستانی مسلمان ان مسائل کو کسی بھی جگہ پر اٹھانے کے لیے تیار ہیں۔ ایک احمدی گرفتار ہوتا ہے تو ہندوستانی سامراج ذرائع ابلاغ کا استعمال کر کے برہمن ازم کی آئیڈیالوجی پر کمر بستہ ہو کر اینٹی پاکستان پروپیگنڈے کا آغاز کر دیتا ہے۔ احمدیوں پر حملہ ہو تو ''پاکستان'' کو موردِ الزام ٹھہرایا جاتا ہے۔ جب ہندوستان میں مسلمانوں کا قتلِ عام کیا جاتا ہے تو ہندوستانی مسلمان ہندوستان کو موردِ الزام نہیں ٹھہراتے۔ برہم ازم کی آئیڈیالوجی پر قائم ہندوستانی ذرائع ابلاغ اور ہندوستانی مسلمان پاکستانی احمدیوں کے مصائب کی بہت زیادہ تکلیف محسوس کرتے ہیں۔ اس میں کوئی غلط بات بھی نہیں ہے۔ انسانی حقوق کی خاطر ظلم کے خلاف آواز اٹھانا ازحد ضروری ہے، مگر یہ آواز صرف پاکستان میں انسانی حقوق کی خلاف ورزیوں تک ہی محدود ہو کر رہ جاتی ہے۔ برہمن ازم میں اس کو وسعت دینے کی سکت نہیں ہے۔ برہمن ازم میں ہندوستانی مسلمانوں کے قتلِ عام اور نہ ہی کشمیری مسلمانوں کے قتل عام کے خلاف آواز اٹھانے کی گنجائش ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہندوستانی برہمن ازم نہ صرف پاکستان بلکہ خود ہندوستانی مسلمانوں اور دیگر اقلیتوں کے خلاف متحرک ہے۔ برہمن ازم کی غلامانہ ذہنیت سامراج کو دوام عطا کرنے کی کوشش ہے۔ پاکستان میں عدم استحکام طالبان کی وجہ سے نہیں، بلکہ دہشت گرد مسیحی اور یہودی سامراج کی وجہ سے ہے۔ مسیحی و یہودی دہشت گردوں کا افغانستان اور عراق

سے انخلاء دہشت گردی کے خاتمے کے لیے ضروری ہے۔ یہ جنگ دہشت گردی کے خلاف ہرگز نہیں ہے۔ یہ جنگ 'مائکرو' کے نام پر اس اجتماعی عوامی مفاد کے خلاف ہے جس کا حصول سامراجی موت کا اعلان ہوگا۔ برہمن ازم اس جنگ میں ابلیس کا کردار ادا کر رہا ہے۔ برہمن ازم مغربی سامراج کا ایک ایسا مہرہ ہے جس کے بارے میں اسے یقین ہے کہ یہ لاچار انسانوں کے خلاف جنگ میں اس کا ساتھ دے سکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ برہمن ازم بنیادی طور پر غیر انسانی ہے۔ اُردو میں مابعد جدیدیت کی مائکرو سیاست اس عالمی ایجنڈے کا حصہ ہے جس کے تحت پاکستان کے خلاف سازش رچائی جا رہی ہے۔ جب کسی بھی ملک کو نقصان پہنچانا ہو تو وہاں کے لوگوں کے اذہان کے اندر مائکرو سے منسلک سوچ کو راسخ کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ مغربی سامراج نے پاکستان کے خلاف جو نقشہ تیار کر رکھا ہے، مائکرو سیاست اس کا لازمی جزو ہے۔ پاکستانی سامراج اس جنگ میں امریکی اور مغربی سامراج کو فائدہ پہنچا رہا ہے۔ صورتحال یہ ہے کہ پاکستان کا صدر آصف علی زرداری صوبائیت کا نعرہ لگاتے ہوئے مائکرو سیاست کی جانب مائل نظر آتا ہے۔ زرداری کی صدارت صرف اور صرف امریکی سامراج کی مرہونِ منت ہے۔ اس کو جو فریضہ سونپا گیا ہے اس کی یہ کوشش ہے کہ اس کی تکمیل میں معاون ہو سکے۔ دیگر سیاسی جماعتوں کو بھی یہ عندیہ دے دیا گیا ہے کہ ان کی کرسیاں صرف اور صرف اسی صورت قائم رہیں گی اگر وہ امریکی سامراج کے مقاصد کے حصول میں ان کی مدد کریں گے۔ یہی وجہ ہے کہ اب وقتاً فوقتاً سندھی، بلوچی، کراچوی، پختون خواہ کی آوازیں اٹھتی رہتی ہیں۔ امریکی سامراج کا مقصد دہشت گردی کے خلاف جنگ لڑنا نہیں ہے، بلکہ دہشت گرد آئیڈیالوجی اور رجحان کو جنم دے کر ان کی آڑ میں سامراجی جنگ لڑ کر اپنے مفادات کو یقینی بنانا ہے۔ پاکستانی سیاستدان سامراج کے مہرے ہیں۔ علاقائیت، فرقہ ورائیت، اور لسانی بنیادوں پر نعرہ لگانا اس مائکرو سیاست کا حصہ ہے جس کی تبلیغ مابعد جدید مفکروں نے کی ہے۔

صیہونی فلسفہ' شناخت میں عدم شناخت کے مقولے پر زور دیا گیا ہے۔ عدم شناخت ایک ایسا مقولہ ہے جو ہمیشہ عقلیت سے ماورا رہتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کی کوئی شناخت ہی نہیں ہے۔ اس کو صرف ان مقولوں کے تحت شناخت نہیں کیا جا سکتا جو روایتی عقلیت نے وضع کیے ہیں۔ عقلیت کے مفہوم میں عدم شناخت ایک غیر عقلیت ہے، یا ماورائے عقلیت

ہے، جو ایک طرف مائکرو کے نام پر اپنی شناخت کا قضیہ اٹھا کر اس سے ماورا ہو چکی ہے۔ دوسرا ۱۹۵۰ء کے بعد مائکرو کے فلسفے کو عام کر چکی ہے۔ صیہونی عدم شناخت اس شناخت کا تخالف ہے جو محدود ہے، اور ہیئتی عقلیت کی اجتمائیت (جو حقیقت میں اجتمائیت نہیں ہے) اور مائکرو کی تنگ نظر شناخت کو مستقل شناخت عطا کر رہی ہے۔ مائکرو شناخت کے استقلال کا احساس اپنی جگہ مگر آخری تجزیے میں قدامت پسندی اور تعصب اس کی آماجگاہ ہوتی ہے۔ مائکرو شناختوں کی حمیت خطرناک نتائج کو جنم دیتی ہے۔ یہ ایک ایسا پہلو ہے جس تک دریدا رسائی حاصل کر چکا تھا۔ دریدا نے یہ سوال اٹھایا کہ حتمی افتراق اور تخصیص کا قضیہ نہیں اٹھایا جا سکتا، کیونکہ یہ بالآخر نسل پرستی، قومیت اور مذہبیت کو تقویت دیتی ہے۔ لہٰذا مائکرو تھیوری جس کا آغاز اڈورنو اور ہورکہیمر کی فرقہ پرستی سے ہوا وہ دریدا کے التوا و افتراق کی صورت میں زمین پر آگری۔ دریدا کا پروجیکٹ خالصتاً نظری ہے، جس کا عملی استعمال کہیں دکھائی نہیں دیتا۔ مارکسزم میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ شناخت کا مسئلہ فلسفیانہ نوعیت کا ہو سکتا ہے مگر مادی جدلیات حرکتی اصولوں کی اولیت کی بناء پر کسی بھی شناخت کی قائل نہیں ہے، کیونکہ آخری تجزیے میں شناخت ایک تفکری مقولہ ہے۔ ایک اشتراکی معاشرے میں ہر طرح کی شناختیں منہدم ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ اشتراکی معاشرہ ایک ایسی اجتمائیت کے نام پر وجود میں آتا ہے کہ جس کے بعد شناخت ایک فطری بہاؤ کے تحت عمل میں آتی ہے۔ دریدا کا شناخت کا انکار سرمایہ داری معاشرے میں استحصال زدہ طبقے کی ایسی پکار ہے، جو عدم شناخت کے احساس تلے شناخت کا تقاضا کرنے لگی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے کنارے سے لگا کر صرف شناخت کی تشکیل کے تقاضے پورے کیے جا رہے ہیں۔ یہی وہ نکتہ ہے جس سے متعلق برطانیہ میں مقیم مسلمان دانشور ضیاء الدین سردار نے مابعد جدیدیت کے حوالے سے لکھی گئی اپنی کتاب میں دلچسپ بحث کی ہے۔

سردار مابعد جدیدیت کی لاتشکیلی جہت کو سامراجی اور ماڈرنٹی پر مبنی کولونیل سوچ کا توسیع پسندانہ ایک حربہ قرار دیتا ہے، جس کے تحت "غیر مغربی تاریخ اور شناختوں" کے استحصال کو یقینی بنایا گیا ہے۔ سردار نے اپنی تمام فکر کی بنیاد دریدا کی لاتشکیل کی اس جہت پر رکھی ہے جسے دریدا نے اپنی کتاب "تقریر اور مظہر" میں تشکیل دیا ہے۔ مابعد جدیدیت میں "دوسرے" کی معنوی حرکت پر اصرار کیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ "دوسرے" کی معنوی حرکت ہر طرح کے

افتراق کی لازمی شرط ہے۔ یعنی افتراق کو پہلے کی موجودگی کے بعد نہیں، بلکہ ''دوسرے'' کی معنوی حرکت سے قبل لازمی قرار دیا جاتا ہے۔ کولونیل پروجیکٹ میں موجودگی ہر طرح کے معنی کی شرطِ اوّل تھی۔ لہٰذا افتراق کی موجودگی بعد از موجودگی (پہلے کی) ہونے کی وجہ سے اس افتراق کی تخفیف کر لیتی تھی۔ افتراق سے واضح رہے کہ یہ افتراق 'پہلے' اور 'دوسرے' کے درمیان متصور کیا جاتا تھا۔ افتراق کا خاتمہ 'پہلے' کی حتمی شناخت پر ہوتا تھا۔ سردار کہتا ہے کہ جب ''دوسرے کی معنوی حرکت'' یا ''دوسرے کے دوسرے پن'' کا قضیہ اٹھا ہی دیا گیا ہے تو ہی یہ کہہ دیا گیا ہے کہ 'پہلا' بھی مکمل نہیں ہے، 'دوسرا پن'' پہلے کے اندر بھی 'موجود' ہے۔ جب 'پہلا' مکمل' نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ 'پہلا' بھی خالی ہے، غیر معین ہے، اس کی حیثیت ماورائی نہیں ہے بلکہ خود میں موجود ''دوسرے پن'' کی وجہ سے اس کی لاتشکیل ہو چکی ہے۔ یعنی دوسرا پن صرف ''دوسرے'' (تیسری دنیا) میں ہی نہیں بلکہ پہلا بھی اس کا شکار ہے۔ سردار کا نکتہ یہ ہے کہ پہلے کے خالی پن یا اس کے غیر معین ہونے کا مطلب اس کی تکمیل کے تقاضے تلاش کرنا ہے۔ سردار کے مفہوم میں مابعد جدید مباحث میں دوسرے کو ایک بار پھر "marginalise" کر دیا گیا ہے۔ سردار نے مابعد جدیدیت کے لاتشکیلی موقف پر نظر رکھتے ہوئے یہ درست شناخت کیا ہے کہ 'پہلا' خالی اور غیر معین ہے۔ لیکن میرے خیال میں سردار دو نکات پر غلطی کا ارتکاب کر رہا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ میں مابعد جدیدیت کی وکالت کرنے لگا ہوں، میرا مقصد صرف سردار کی دلیل کے نقص کو عیاں کرنا ہے۔ سردار نے چونکہ تھیوری پر مبنی نکتہ اٹھایا ہے اس لیے پہلا نکتہ یہ کہ سردار یہ واضح کرنے میں ناکام رہا ہے کہ پہلے کا خالی پن یا غیر معین ہونا اسے کس طرح ان "aporias" کی تحلیل کے لیے مواد فراہم کرتا ہے، جو اسے 'دوسرے' تک پہنچنے ہی نہیں دیتے۔ بلاشبہ سردار کے پیشِ نظر عملی صورتحال ہے، جو نظری جہت کی نفی کرتی ہے۔ سردار نے تھیوری کو تجرید محض نہیں گردانا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نظری سطح پر ان تضادات کی تحلیل ہو سکتی ہے تو کم از کم لاتشکیل کے مفہوم میں، تھیوری کی سطح پر، ایسا ممکن نہیں ہے۔ پہلے کے حوالے سے 'دوسرے' کی 'تخفیف' اب ایک چیلنج کی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن دوسرا کون ہے؟ اور دوسرے کا دوسرا کون ہے؟ جس تک رسائی ممکن نہیں۔ مسیحی کے لیے یہودی دوسرا ہے، جبکہ مسلمان دوسرے کا دوسرا ہے۔ دریدا یہ یقین دلاتا ہے کہ جب

دوسرے سے متعلق ذمہ داری ادا کی جاتی ہے تو دوسرے کے دوسرے کو نظر انداز کیا جانا ایک لازمی امر ہے۔ لہٰذا یہودی اور مسیحی کا گٹھ جوڑ مسلمان کو marginalise کرتا ہے۔

سردار نے 'دوسرے' کی مغربی کلچر میں شمولیت پر اصرار کیا ہے۔ جب سردار یہ کہتا ہے کہ پہلے نے 'دوسرے' کو "marginalise" کر دیا ہے تو اس کا مطلب یہ کہ سردار دوسرے کو مرکزی دھارے میں شامل کرنا چاہتا ہے۔ سردار ایسا کوئی طریقۂ کار وضع نہیں کرتا جس سے دوسرے کی شمولیت کا امکان پیدا ہو سکے۔ ایک طرف سردار ان مقولات کو مسترد کر دیتا ہے جو دوسرے کی تخفیف کو روکتے ہیں اور دوسری طرف سردار خود ہی دوسرے کی شمولیت پر اصرار کرتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ سردار ان مقولات پر انحصار کرتا ہے جو دوسرے کی تخفیف کا باعث بنے ہیں۔ جب سردار یہ کہتا ہے کہ پہلے کے اندر دوسرے پن کو دکھانے کا مقصد دوسرے کو "marginalise" کرنا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود سردار 'دوسرے کو پہلے کے حوالے سے دیکھ رہا ہے۔ سردار اپنے ایک حالیہ انٹرویو میں کچھ یوں رقمطراز ہے:

> **Instead of finally doing justice to the marginalised and demeaned, it vaunts the category to prove how unimportant, and ultimately meaningless, is any real identity it could contain.**

شناخت کے حوالے سے سردار کا نکتہ درست ہو سکتا ہے، لیکن یہ شناخت پہلے اور دوسرے کے تعلق کی مرہونِ منت ہے۔ پہلے سے انصاف کی توقع کرنا دوسرے کی اپنی معذوری ہے۔ پہلے کا جبر، ناانصافی، ظلم و بربریت اپنی جگہ سچ ہے لیکن دوسرے کا ان مقولوں کے لیے پہلے پر انحصار اس کی کمزوری ہے۔ بجائے اس کے کہ پہلے سے توقع کرے اس کے لیے خود جدوجہد کا آغاز کرنا ضروری ہے۔ پہلے سے توقع کیوں رکھی جائے کہ یہ دوسرے کے ساتھ انصاف کرے۔ تاریخی اعتبار سے پہلے اور دوسرے کا تعلق استحصال و جبر پر قائم رہا ہے۔ فرق صرف استحصال کی سطحوں میں ہی نظر آتا ہے۔ اگلی ہی چند سطور میں سردار بڑے کام کے فقرے ادا کرتا ہے۔ ''مابعد جدیدیت بے آواز کو آواز نہیں دیتی، جیسا کہ دعویٰ کیا جاتا ہے، بلکہ یہ بے آواز کے لیے خود بولتی ہے۔'' ہمارے ہاں جن ضمیر فروشوں نے مابعد جدیدیت کی تبلیغ کی، کیا ان کو 'پہلے'

نے حکم دیا تھا؟ جب 'پہلے' کے ساتھ استحصال، جبر، ناانصافی وابستہ ہے اور دریدا کی لاتشکیل کے مطابق فلسفیانہ مقولات میں جب بھی پہلے اور دوسرے کا سامنا ہوتا ہے، تو تضاد کی تحلیل ایک کے افتراق اور دوسرے کی تخفیف پر ختم ہوتی ہے۔ سردار پہلے سے یہ کیوں امید لگا کر بیٹھا ہے کہ وہ دوسرے کو آواز عطا کرے گا۔ دوسرے کو شناخت کے مسئلے کو خود حل کرنا ہے۔ جب دوسرا اس سطح پر پہنچ جائے گا جہاں وہ پہلے کے تناظر کی حقیقی سطح کے مقابل اپنے تناظر کو سمجھنا شروع کر دے گا تو اس کے بعد اخلاقی بنیادوں پر لاتشکیل کا عمل شروع ہو سکتا ہے۔ اس سے پہلے لاتشکیل، تھیوری اور حقیقت کے افتراق کو قائم رکھنے کی وجہ سے فاشزم کے زمرے میں آئے گی۔

بحیثیت مجموعی سردار کا پروجیکٹ درست دکھائی دیتا ہے، لیکن اس کے لیے ضروری یہ ہے کہ تھیوری کی بحث کو حقیقی صورتحال کے مقابل رکھ کر جانچا جائے۔ اسی سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ حقیقی سطح پر مائکرو تھیوری کام کر رہی ہے جو حتمی شناختوں پر اصرار کرتی ہے۔ سردار کا کہنا صحیح ہے کہ 'دوسرے' کی شناخت کا وقت آیا تو سامراج کو ہر جگہ پر 'دوسرا پن' دکھائی دینے لگا، تا کہ دوسرے کی شناخت کا لمحہ ہی نہ آسکے۔ سامراج کی اس چال کو سمجھتے ہوئے شناخت کے سوال کو ایک عملی سوال کے طور پر سامنے لانا ضروری ہے۔ ''تیسری دنیا'' کی شناخت عہدِ حاضر کا ایک اہم مسئلہ ہے، لیکن اس کا حصول اس غیر معین فلسفے پر انحصار کر کے ممکن نہیں ہو سکتا۔ دریدا کی تھیوری کا نقص یہ ہے کہ اس میں حقیقی اور عملی صورتحال پر کوئی بحث نہیں کی گئی۔ اس کا مکمل فائدہ مغربی سامراج نے اٹھایا ہے کیونکہ عملی سطح پر سامراج کا غلبہ ہے۔ مغربی سامراج نے ہی اس تھیوری کے پنپنے کے لیے جامعات میں چندے دیئے۔ سامراج کا مقابلہ کرنے کے لیے دریدا کے پاس کوئی ہتھیار نہیں ہے۔ وہ ہر ہتھیار کو چھین لیتا ہے۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ وہ سامراج سے ہتھیار چھین رہا ہے۔ لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے۔ محض نظری سطح پر؟ اعجاز احمد نے اپنے ایک دلچسپ مضمون Reconciling Derrida: "Specters of Marx" and Deconstructive Politics میں درست لکھا ہے کہ جب دریدا یہ کہتا ہے کہ وہ مارکسیت کو بنیاد پرستی کی حد تک لے جانا چاہتا ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اس سے اس کے تمام ہتھیار چھین لیے جائیں۔ احمد کے الفاظ میں ''لاتشکیل مارکسی سیاسی مقولات سے دست برداری کو پہلے ہی تصور کر لیتی ہے۔'' دریدا جانتا تھا کہ سامراج کون ہے۔ سامراج مسیحی

و یہودی دہشت گردوں پر مشتمل ہے۔یہ وہی یہودیت ہے جس میں پایا جانے والا "messianism" لاتشکیل کے "to come" سے عبارت ہے۔ جو کوئی آنے والا ہے، انقلاب کا پیش خیمہ نہیں ۔'آنے والا'''عہد نامہ قدیم'' میں پایا جانے والا ایک مقولہ ہے۔ اس کی آمد اسی صورت ہو سکتی ہے جب اس کے پاس اس کے ''آنے'' کا جواز موجود ہوگا۔ یہ جواز کیا ہے۔ کیا یہ بربریت وتشدد کی انتہا ہے؟ کیا یہ غیر انسانی پن کی انتہا سے عبارت ہے؟ ''عہد نامہ قدیم'' میں "messianism" کی سازش اسی سوچ کا تسلسل ہے۔

مابعد جدید فلسفہ سرمایہ داری نظام کے پرورش کردہ فرد کو تو دولخت کرتا ہے، لیکن اس کا یہ عمل اسی نظام کو مضبوط کر دیتا ہے۔ہم نے دولخت فرد کو ہی نہیں، فرد کو دولخت کرنے والے نظام کو نیست و نابود کرنا ہے۔ہم مابعد جدید تھیوری کو اس لیے مسترد کرتے ہیں کہ اس کے تمام دعوے ہمارے معاشرے کے حقیقی تقاضوں سے متصادم ہیں۔ ہمارا موقف نظریاتی بنیادوں پر وسیع عوامی مفادات کے حق میں ہے۔عمل سے مطابقت رکھنے والی تھیوری اس لیے ضروری ہے کہ سماجی اور سیاسی عمل کی عالمی سطح پر تفہیم کو اپنے معاشرے کے مفادات کے پیش نظر ممکن بنایا جاسکے۔ عوام کو اپنی سماجی حیثیت کے مطابق تنظیم سازی کے لیے اور صورتحال کا صحیح ادراک کرنے کے لیے تھیوری اور عمل میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ اسی وقت ممکن ہوسکتا ہے جب یہ واضح ہو کہ استحصال کا شکار عوام کے مفادات کیا ہیں؟ مابعد جدیدیت سرمایہ داری کے مفادات کے پیشِ نظر ہے جس میں واحد مقصد یہ ہے کہ 'پہلے' یعنی امریکی اور مغربی اجارہ داریوں کے مفادات کا تحفظ کیسے کرنا ہے۔ 'پہلے' کے مفاد کو اس وقت تک ممکن نہیں بنایا جاسکتا جب تک عوام کو دھوکے میں نہیں رکھا جاتا۔عوام نے جب اپنا طبقاتی شعور بیدار کرلیا تو وہ ان استحصالی سرمایہ داروں سے حساب چکتا کریں گے۔ یہ حساب اسی صورت چکتا ہوگا جب اپنے سماج کو سامنے رکھتے ہوئے اس اعتبار سے سمجھا جائے کہ تھیوری اور عمل کے مابین موافقت قائم ہوسکے۔ دوسری جانب مغربی ممالک کے عوام خوشحال زندگی بسر کر رہے ہیں، اس لیے مغربی سامراج یہ چاہتا ہے کہ مغربی عوام یہ سوچنا ترک کردیں کہ حقیقی سماجی، سیاسی اور معاشی عمل کے نتیجے میں جنم لینے والے تضادات کی نوعیت کیا ہے۔ وہ بُعد (Reification) کے اس گھناؤنے عمل کا انہدام نہیں اس کا تسلسل چاہتا ہے۔ وہ بُعد کے اس تضاد کو حل نہیں

کرسکتا، کیونکہ وہ خود بُعد کا شکار ہے۔ بُعد اس کے لیے ازلی حقیقت کی حیثیت اختیار کر چکی ہے۔ بُعد اس کے وسط میں موجود ہے۔ جبکہ اس کا انہدام کل بحران کے حل کی جانب پہلا قدم ہے۔ لوکاش نے اس کے انہدام کی آخری کوشش کی، جسے کامیابی سے ہمکنار نہ کیا جاسکا۔ لوکاش کی موضوعی اور معروضی شناخت حقیقی معروضی عمل کے برعکس، فلسفیانہ مقولات سے تشکیل پائی تھی۔ اڈورنو نے لوکاش کی بُعد کے انہدام کے لیے موضوعی و معروضی شناخت قائم کرنے کی خواہش کو بُعد کا شکار قرار دیا۔ یہاں تک کہ تعقلات کی کسی بھی طرح کی تشکیل جو عدم شناخت کا انکار کرے، اڈورنو کی نظر میں بُعد کا شکار ہو چکی ہوتی ہے۔ دریدا کی سرمایہ داری نظام پر یلغار کا مطلب یہ تھا کہ بُعد کے عمل کو روکا جاسکے۔ دریدا کا التوا و افتراق پر انحصار کرنا اس بُعد کے راستے میں رکاوٹ کھڑی کرنا تھا جو ہر عمل کو تعقلاتی مقولے کا حصہ بنالینا چاہتی ہے۔ تیسری دنیا کے حوالے سے شناخت کے قضیے کو بورژوا کی چال سمجھنا اور عدم شناخت اور التوا و افتراق کو بُعد کے راستے میں رکاوٹ سمجھنا خود بُعد کا شکار ہونے سے عبارت ہے۔ تیسری دنیا کے عوام کی شناخت کے حوالے سے خواہش بُعد کی نمائندگی نہیں کرتی، بلکہ تاریخ کے ایک خاص عہد میں حقیقی سماجی لازمیت پر دلالت ہے جو ان کی بقا کے لیے ازحد ضروری ہے۔ بورژوا شناخت کے فلسفیانہ مقولات مغربی سرمایہ داری سماج کے تسلسل اور عدم تسلسل کا لازمی نتیجہ ہیں۔ تیسری دنیا میں شناخت کا قضیہ تعقلاتی نہیں بلکہ حقیقی معنوں میں مقرونی لازمیت کے سوال سے جڑا ہوا ہے۔ مغرب میں سرمایہ داری کا تسلسل تفکری تعقلات کا پابند ہے، جن کو بورژوازی نے اپنے مقاصد کے لیے ہمہ وقت استعمال کیا ہے۔ ان کا جبری استعمال ہی ان شناختی مقولات سے نفرت کا سبب بنا ہے۔ اس کے نتیجے میں ردِعمل کا آغاز ہوا تھا۔ تیسری دنیا میں شناخت کے سوال کو بُعد کا شکار، نسل، قومیت یا وطنیت کے نام پر ٹالا نہیں جاسکتا۔ آج کے اس نوآبادیاتی عہد میں تیسری دنیا کی شناخت کے مسئلے کا حل وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔ اگر اس کا حل نہ ہوسکا تو کسی نہ کسی حوالے سے کمزور قوموں کو اپنے معصوم لوگوں کے خون کی قربانی جاری رکھنی پڑے گی۔ جہاں یہ انسانی لاشوں پر کھڑی لبرل جمہوریت کی تمام اشکال کی شکست ہے، تو وہاں تیسری دنیا کے ہر فلسفہ و فکر کی موت بھی ہے۔ پرانے زمانے میں طوفان کی آمد سے پہلے انسانوں کی قربانی دے کر اس طوفان کو ٹالا جاتا تھا۔ سرمایہ داری کے بحران کو تیسری دنیا کے

لاکھوں انسانوں کی موت سے ٹالا جاتا ہے۔ سرمایہ داری نظام کا بحران ہیئتی عقلیت کے حصار میں ہے، اس کی تحدید اور بحران اس کی ساخت کا لازمی جزو ہے۔ سرمایہ داری کی ساخت کے اس بحران کا واحد حل اس کی ساخت کا انہدام ہے۔

بورژوا عقلیت خود سے ہم آہنگ ایک پوری سوچ کی تشکیل کر کے لوگوں کے اذہان میں راسخ کرتی ہے۔ حقیقی جارحیت سے پہلے لوگوں کو قائل کرنے کی خاطر ایسی تھیوری وضع کی جاتی ہے جو سچ، اقدار، آدرشوں، نیکی، خیر، جمالیات وغیرہ پر سے لوگوں کا یقین متزلزل کر دے، تاکہ بورژوا عقلیت اپنے متعین کردہ مقصد کا تعین کر سکے۔ مابعد جدید عہد کا بحران عقلیت کا بحران نہیں، بُعد کا شکار اس محدود عقلیت کا بحران ہے، جو سچائی کو بحیثیت کل دیکھنے کی اہل ہی نہیں ہے۔ اس لیے کلیت کے خلاف برسرِ پیکار ہو جاتی ہے۔ مابعد جدید عہد کی دہشت و بربریت میں عقلیت کی بظاہر تحریف دکھائی دیتی ہے، لیکن یہ عقلیت بورژوازی کی عقلیت ہے، جو اڈورنو کے الفاظ میں غیر عقلیت کو خود سے باہر سمجھتی ہے، جبکہ حقیقت میں غیر عقلیت اسی کی تخلیق ہے۔ ہیئتی عقلیت ہو یا غیر عقلیت دونوں ایک ہی سکے کے دو رخ ہیں۔ یہ ہیئتی عقلیت ہی ہے جو غیر عقلیت میں بدل جاتی ہے۔

تیسری دنیا کے پسے ہوئے عوام کو یہ جنگ اجتمائیت کی بنیاد پر لڑنی ہے۔ اگر ممکن ہو سکے تو فرانز فینن کے فلسفے پر عمل کرتے ہوئے، اپنے دفاع اور اپنی بقا کے لیے، تشدد کا دامن تھامنا ہے۔ یہ ذہن میں رکھتے ہوئے کہ تشدد اور دہشت سامراج کے ہتھیار ہیں۔ سامراج اپنے عہد کے اعلیٰ ترین سائنسی علم و تکنیک کو قتال کے عمل کو ممکن بنانے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ تیسری دنیا کے عوام کو تشدد کا جواب دینے کے لیے "مہاتما" گاندھی کی منافقت پر مبنی مکروہ اخلاقیات کا سہارا لینے کی بجائے، ایک سچے انقلابی کی طرح لڑنا ہے۔ اس عمل کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس تھیوری کو وضع کرنا ضروری ہے جو اجتماعی مفاد کے لیے مفید ثابت ہو سکتی ہے، جسے سماج کے حقیقی تقاضوں یعنی انسان کے عمل کی سطح کو سامنے رکھ کر وضع کیا جائے اور وہ عمل میں اپنی سچائی کو ثابت کرے۔ عہدِ حاضر میں جنم لینے والی یہ محرومی مادی جدلیات کے علاوہ اور کوئی فلسفہ سرانجام نہیں دے سکتا۔ یہی ایک ایسا فلسفہ ہے جسے کسی بھی طوفان، بدلتی صورتحال اور اقدار کی شکست و ریخت سے کوئی خطرہ نہیں ہے، سماجی تغیر ہی سے اس کی نشو نما ممکن ہو سکتی ہے کیونکہ تغیر ہی اس کی حقیقی روح ہے۔ تیسری دنیا کے استحصال زدہ لوگوں کے پاس اپنی بقا کا اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں ہے۔

لاتشکیل، تصوف اور فسطائیت

اردو ادب میں جو مباحث کیے گئے ہیں، بالخصوص وہ جن میں کوئی موقف اختیار کیا گیا ہے، دلائل کے فقدان کے علاوہ بیشتر میں مباحث کے بنیادی تقاضوں کو بھی مدِ نظر نہیں رکھا گیا۔ تجزیات کے برعکس محض مفروضوں پر انحصار کیا گیا ہے اور انھی مفروضوں پر دعوے پیش کر دیے گئے ہیں۔ فلسفیانہ اعتبار سے اُردو میں ماورائیت اور جدیدیت کی تجریدی نوعیت میں اس قسم کی شدت اور حماقت دکھائی دیتی ہے۔ دریدا ہو یا کوئی اور فلسفی، فلسفیانہ مباحث و تجزیات کی تفہیم و تنقید کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ جس کسی فلسفی پر تنقید مقصود ہو، اس کے فلسفے کا عمیق جائزہ پیش کیا جائے، ان کے نام سے جو سوچ یا خیال منسوب کیا جائے، جس کی تصدیق یا ابطال کرنا ہے، ان کے متعلق اقتباس پیش کیے جائیں۔ دلائل میں ربط برقرار رہے، فلسفے کے بنیادی قضایا کا گہرا فہم حاصل کر لیا جائے۔ اگر کسی فلسفی کا اقتباس پیش کیا گیا ہے تو اس اقتباس کے بارے میں اپنی رائے دی جائے، یا اس اقتباس کا تجزیہ پیش کیا جائے۔ حالیہ دنوں کے دوران فرانسیسی فلسفی ژاک دریدا سے متعلق جو چند مباحث میری نظر سے گزرے ہیں، ان میں فلسفے، سماجی سائنسوں، معاشرتی عمل اور سیاسی تھیوری کے متعلق دریدا کی بحث کو قطعاً نظر انداز کر کے اسے 'مطلق حقیقت' کی تلاش میں مگن ایک مست صوفی کے روپ میں پیش کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ وہ فلسفے جو مغربی سماجوں میں گہرے پیوست ہوتے ہیں، جن کی علم البشریاتی، نفسیاتی، لسانی، ادبی اور فلسفیانہ بنیادیں کلی مغربی سماجی عمل اور مغربی روایت کے تسلسل سے ابھرتی ہیں، ان کو ان کے ماخذ سے محروم کر کے اپنے مجہول باطن کی تسکین کے لیے فضول تشریحات کی بھینٹ چڑھا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح نام نہاد جدید نقادوں نے کارل

مارکس کا کوئی اقتباس پیش کیے بغیر، اپنی مجہولیت کا دفاع اس ' نکتے' کا اظہار کرتے ہوئے کیا کہ مارکس نے فرد کو نظر انداز کر دیا ہے۔ ایسے دعوؤں میں منطقی دلائل کے فقدان کے علاوہ حقائق سے بھی روگردانی کی جاتی ہے۔ ماورائی جہت کو دیکھیں تو مغرب کا کوئی بھی فلسفہ ہو، اسے ''مطلق حقیقت'' کے تصور کی رو سے جانچنے کی کوششیں کی جاتی ہیں، خواہ اس فلسفے کا بنیادی خیال ''مطلق حقیقت'' کے انہدام کا درس ہی کیوں نہ دے رہا ہو۔ سماجی نقطۂ نظر سے دیکھیں تو فرد کا حقیقی ارتباط ہی اس کی فردیت کی اصل روح ہے، لیکن نام نہاد اُردو جدیدیت کے دروغے اس پہلو سے ہمیشہ نابلد رہے۔ حقائق کو مسخ کر کے پیش کرنے کا یہ طریقۂ کار معنوی اعتبار سے غیر سائنسی اور بالکل نشاۃ السانیہ سے قبل کے اس پادری جیسا ہے جو ہر نئی ایجاد، نئے فلسفے، نئے فن کو میسحیت سے متصادم قرار دیتا ہے۔

بہر حال عہد حاضر کے مغرب میں علمی وفکری قضایا سے ہر طریقے سے نبرد آزما ہوا جاتا ہے۔ بعض فلسفے ایسے ہیں جن میں فسطائیت سے ہم آہنگ ہونے والے لازمی عوامل موجود ہوتے ہیں اور بوقتِ ضرورت فسطائی پارٹیاں اور حکومتیں اپنے غلبے کو برقرار رکھنے کے لیے ان فلسفوں کو استعمال کرتی ہیں۔ جیسا کہ امریکی سامراج نے ڈی کنسٹرکشن کو اپنی یلغار کے نتیجے میں جنم لینے والے اخلاقی اور انسانی اقدار کے مسئلے کو فلسفیانہ اعتبار سے پیچیدہ اور نا قابلِ عمل بنانے کے لیے استعمال کیا ہے۔ یہ حقیقت اس وقت سامنے آتی ہے جب فلسفوں کو زندگی کے ساتھ جوڑ کر پڑھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ مغرب میں ڈی کنسٹرکشن کے فسطائی کردار کی وجہ سے چند حملے ہوئے ہیں، لیکن یہ حملے مسیحی پادریوں کی جانب سے ہوئے ہیں، جن کے نزدیک انسانی اور اخلاقی اقدار کا قضیہ مسیحی الٰہیات کا لازمی جزو ہے، لہٰذا اس کو چیلنج کرنا مسیحی پادریوں کو فسطائی عمل دکھائی دیتا ہے۔ قطع نظر اس سے کہ مسیحی پادریوں کا تاریخی کردار فسطائیت اور دہشت کو جنم دینے کا رہا ہے، ان کے اس نکتے سے متعلق میرا خیال یہی ہے کہ ڈی کنسٹرکشن بآسانی فسطائیت سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے، بشرطیکہ مسیحی اقدار کی شکست وریخت کے برعکس حقیقی سماجی لازمیت کے تقاضوں کے تحت دیکھا جائے، جہاں ہیگلی عقلیت سے متعلق اقدار کے سوال کے ابہام کے علاوہ، حقیقی سماجی عمل میں اقدار کی لازمیت اور ظہور کے مسئلے کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ ڈی کنسٹرکشن کے علاوہ، حقیقی سماجی نقطۂ نظر سے، مغربی متصوفانہ فکر فسطائیت

کی 'نفی' کا اثبات کرتی ہے، مگر مادی دنیا کو واہمہ اور عدمِ وجود گردانا جاتا ہے، لہذا اب سوال یہ ہے کہ مادی دنیا سے متعلق حقائق کو حقیقت کی سطح پر کیسے لایا جاسکتا ہے؟ 'واہمے' کی تبلیغ سامراجی دانش کا وہ پہلو ہے، جسے عملی سطح پر خود سامراج قبول کرنے کو تیار نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود اس کی تبلیغ کو اپنا فرضِ اولین سمجھتا ہے۔ سامراج نہ صرف مادی دنیا کو حقیقت سمجھتا ہے، بلکہ خود اپنی ہی متعارف کی ہوئی آئیڈیالوجی پر عمل کرنے کو بھی تیار نہیں ہے۔ ہیئتی عقلیت کے بحران کے ثابت ہونے کے بعد بھی اصول و قواعد کے وضع کرنے پر زور دیتا ہے۔ یہ جانتے ہوئے بھی کہ ہیئتی عقلیت سے ماورا عناصر جنھیں غیر عقلیت کہہ کر پکارا جاتا ہے، وہ اس ہیئتی عقلیت کے لیے خطرے کی گھنٹی بجاتے رہیں گے۔

مابعد جدید فکر میں 'دوسرے' کے سوال کو اٹھایا گیا ہے، اس بناء پر کہ دوسرے کو پہلے کی ترجیحات کے پیشِ نظر پسِ پشت ڈال دیا گیا تھا۔ لہٰذا 'دوسرے' کو آزاد کرنے کے لیے ضروری ہے کہ 'پہلے' کے تخلیق کردہ مقولات کی لاتشکیل عمل میں لائی جائے۔ اسی طرح متصوفانہ فکر میں 'روح' کو اولین مقام پر فائز سمجھتے ہوئے مادی دنیا سے متعلق تحقیر آمیز رویہ روا رکھا جاتا ہے۔ فلاطینوس مادی دنیا سے متعلق 'دوسرے' یا 'غیر' کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ مابعد جدید فکر میں 'دوسرے' یا 'غیر' کو غیر حقیقی نہیں، حقیقی سمجھا گیا ہے۔ متصوفانہ فکر میں مادی دنیا کو غیر حقیقی ہی نہیں، بلکہ اس طرح کی 'حقیقت' سمجھا گیا ہے جو عدمِ وجود سے عبارت ہے۔ فلاطینوس کے الفاظ میں یہ مادی دنیا حقیقی نہیں ہے، بلکہ "یہ کوئی غیر ہے، جو ہماری حقیقت اولیٰ کو نگل جانے کے درپے ہے" (مراقبہ ذات، ص، ۱۷۲)۔ فلاطینوس اپنے اس اقتباس میں مادی دنیا میں مضمر قوت کا تو قائل دکھائی دیتا ہے، لیکن اپنی نام نہاد تعبیروں میں اس قوت کو واہمہ گردانتا ہے۔ فلاطینوس صرف یہی نہیں کہتا بلکہ فسطائیت کا اظہار کھل کر ان الفاظ میں کرتا ہے: "اگر تم پر کسی طرح کا ظلم کیا جائے تو اس میں اس قدر پریشانی کی کیا ضرورت ہے جبکہ تمہیں اس بات کا شعور بھی حاصل ہے کہ تمہاری 'ہستی لافانی ہے۔ اگر تمہارا سر بھی قلم کردیا جائے تو پھر بھی تمہیں خوش ہونا چاہیے کہ تمہاری مراد بر آئی" (ایضاً ص، ۱۷)۔ متصوفانہ فکر کے احیاء کا مقصد، حقیقتِ عظمیٰ کے نام پر، جابر و ظالم حکمرانوں کی جانب سے مسلط کردہ دہشت گردی کے لیے راستہ ہموار کرنا ہے اور یہ فریضہ ہر عہد میں کسی نہ کسی صورت میں ادا کیا جاتا رہا ہے۔ ہمارے

عہد میں بھی اس فریضے کو ادا کرنے کا احساس اجاگر کرنے کی کوششیں کی جارہی ہیں۔ مظلوم کی جانب سے ہر قسم کی مزاحمت کو روکنا ہے، تاکہ ظالم بآسانی اپنے مقاصد کی تکمیل کر سکے۔ یقیناً تصوف کے اس پہلو کی تبلیغ کا مقصد یہ ہے کہ مجبور و مقہور عوام کو ماورائی نوعیت کے لالچ دے کر ہر طرح کی جدوجہد سے محروم کر دیا جائے تاکہ سامراج بآسانی اپنے اہداف حاصل کر سکے۔ ماورائیت کے برعکس، حقیقی سطح پر متصوفانہ فکر بنیاد پرستی کی حد تک فسطائیت کی حمایت کرتی ہے۔ میں یہ ثابت کرنے کے لیے کسی ماورائی مفروضے کا سہارا نہیں لوں گا، بلکہ ان مقولات کا تجزیہ پیش کروں گا جہاں لاتشکیلی فسطائی عناصر متصوفانہ فسطائی عناصر سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ اس سوال کا جواب جاننے کے لیے ضروری یہ ہے کہ حقیقی دنیا کو ''حقیقتِ عظمیٰ'' کی مرکزیت کی بناء پر نہیں بلکہ حقیقتِ عظمیٰ کو حقیقی سماجی عمل کی مرکزیت کی بناء پر دیکھا جائے ایک ایسی دنیا جو وہم و باطل یا عدمِ وجود سے عبارت نہیں، بلکہ یہ دنیا جسے محض اپنے ''درون'' میں مسخر کرنے کا درس نہیں دیا گیا، بلکہ عملی سطح پر مسخر کرنے کا ''حکم'' دیا گیا ہے۔ یہ نکتہ ذہن نشین رہے میں آخر میں ایک بار پھر اس نکتے کی جانب لوٹوں گا۔

اس مضمون میں میرا مقصد دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کا مغربی فلسفیانہ روایت کے ساتھ تعلق دکھانا ہے۔ مغربی فلسفیانہ روایت کے ساتھ دریدا کے فلسفے کے گہرے تعلق کو دکھانے سے مغربی سماج سے باہر دریدا کی تشریحات کا ابطال بھی ہو جاتا ہے، بالخصوص وہ تشریحات جن میں اسے مشرقی فکر کے کسی نمائندے کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ دریدا کی ماورائی اور لسانی تشریحات میں اس پہلو کو یکسر نظر انداز کیا گیا ہے۔ دریدا کے اٹھائے ہوئے فلسفیانہ قضایا کی روشنی میں مغرب میں فلسفے سمیت دوسرے علوم کو بھی مختلف زاویوں سے دیکھنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے کہ دریدا خود ہر موضوع پر بحث کرتا ہے۔ دریدا کے فلسفے میں سیاست، ادب، لسانیات، علم البشریات، دہشت گردی، مابعد الطبیعات، الٰہیات، وغیرہ سمیت کئی دوسرے موضوعات کے تجزیات ملتے ہیں۔ دریدا ان تجزیات کو مغربی سماج کے ساتھ جوڑ کر پیش کرتا ہے۔ دریدا کے اٹھائے ہوئے نکات سے متعلق بحث فرانس اور امریکہ سے نکل کر انتہائی سطحی انداز میں پاکستان اور ہندوستان میں بھی داخل ہوئی، جہاں دریدا کے دیگر علوم اور ان کے سماجی عمل سے تعلق کی نوعیت کو جانے بغیر محض ماورائی اور لسانی تشریحات

تک محدود کر دیا گیا۔ ہمارے ہاں دریدا کے شارحین کا اس کے فلسفے کے ساتھ تعلق انتہائی انوکھا ہے: قبولیت کی حدود یہ ہیں کہ دریدا کو ماورائیت سے ہم آہنگ کیا جائے۔ محتاط مطالعے کے بغیر ایسے تجزیے علمی تمسخر معلوم ہوتے ہیں۔ اسی طرح استرداد کا پہلو ماورائیت سے غیر ہم آہنگ ہونے کی صورت میں ابھرتا ہے۔ قبولیت و استرداد باطنی طور پر مربوط ہیں۔ دونوں صورتوں میں ان ماورائی سوالات کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، جن کا تعین قبولیت واسترداد سے منسلک ہے۔ اس طرح کی تشریحات سے یہ نقصان ہوتا ہے کہ حقیقی سماجی عمل میں لاتشکیل اور متصوفانہ فکر میں مضمر فسطائیت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ آخری تجزیے میں مغربی فلسفے کی ہر تعبیر سماجی عمل سے ہم آہنگ یا غیر ہم آہنگ ہونے کا نتیجہ ہے۔ دونوں صورتوں میں اس کا کوئی نہ کوئی استعمال ہوتا ہے۔ اس کا استعمال کب، کہاں اور کیوں کرنا ہے اس کا اختیار نہ ہی کسی صوفی کو حاصل ہے اور نہ ہی کسی فلسفی سے اس کی اجازت طلب کی جاتی ہے۔ اس کا تعین سامراج مفادات کے پیشِ نظر سامراج کے وہ نمائندے کرتے ہیں، جو یا تو اپنے فرائضِ منصبی جامعات میں ادا کرتے ہیں، یا پھر ان کا تعلق کسی نہ کسی بااثر میڈیائی ایجنسی سے ہوتا ہے۔ اس طرح یہ سامراج کے پالتو لوگوں کے اذہان میں گندگی ٹھونستے رہتے ہیں۔ عہدِ حاضر میں متصوفانہ فکر کے احیاء کے رجحان میں سامراجی مفادات کی نگہبانی کا عنصر شامل ہے۔ حیرت یہ ہے کہ جب اقدار کے اعلیٰ و ادنیٰ ہونے کا سوال اہم تھا، جب سامراج کا مقصد ظلم و بربریت کا ارتکاب کرنا تھا تو دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کو اقدار کے مابین امتیازات کے خاتمے کے لیے استعمال کیا گیا۔ جب سامراج کو ظلم و بربریت کے ردِ عمل میں مزاحمتی عوامل دکھائی دیے تو اسی ڈی کنسٹرکشن میں متصوفانہ ماورائیت کی تشہیر کا آغاز کر دیا تا کہ لوگوں میں حقیقی عمل کے حوالے سے لاتعلقی جیسے عوامل کو فروغ دیا جا سکے۔ جن فلسفوں میں ابہام ہو، یا جنھیں ماورائیت سے ہم آہنگ کرنے کی گنجائش زیادہ ہو۔ انھیں سامراجی مقاصد کی خدمت کے لیے زیادہ آسانی سے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ مغربی فلسفے کے ساتھ دریدا کے تعلق کی نوعیت اس قسم کی ہے کہ دریدا کے فلسفے کا مغربی روایت سے باہر تجزیہ شک سے بالا نہیں ہو سکتا۔ اردو میں جو تشریحات سامنے آئی ہیں، ان میں سے زیادہ تر اس لیے بھی ناقص سمجھی جا سکتی ہیں کہ ان میں دریدا کے دیگر مغربی فلسفیوں کے ساتھ تعلق کی نوعیت اور اس پسِ منظر کو

دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی گئی، جس کے تحت اس کا ظہور ہوا تھا۔ مغرب میں ایسی کئی کوششیں ہوئی ہیں جن میں دریدا کو مغربی فلسفے کے نمائندے کے طور پر ہی پیش کیا گیا ہے۔ میرے خیال میں مغربی فلسفیانہ روایت سے پرے دریدا کی ہر تشریح کو مشکوک تصور کرنا دریدا کے فلسفے کو سمجھنے کے لیے لازمی ہے۔ خود دریدا کو اس امر کا احساس رہا ہے۔ روشن خیالی فلسفے کے تحت 'پہلے' کی بحث میں 'دوسرے' کا نظر انداز ہونا ایک ناگزیر عمل ہے۔ جہاں تک 'دوسرے' کے 'دوسرے' کا تعلق ہے تو مرکزی مباحث میں اس کے ساتھ انصاف ہونے کی امید رکھنا کم از کم دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کے تحت ممکن نہیں ہے۔ 'پہلے' اور 'دوسرے' کی بحث نظری سطح پر کسی بھی سطح پر پہنچ چکی ہو، ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ روشن خیالی فلسفے میں 'پہلا' مسیحی تھا اور 'دوسرا' یہودی۔ لاتشکیلی نقطۂ نظر سے اس فوقیتی ترتیب کے ٹوٹنے کا گمان ہوتا ہے۔ اگر اس ترتیب کے ٹوٹنے کا یقین کر بھی لیا جائے تو پھر بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ ترتیب صرف نظری سطح پر ہی ٹوٹی ہے۔ عملی سطح پر اب 'پہلا' یہودی ہے اور 'دوسرا' مسیحی۔ سوال یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے کی اس بحث میں 'انصاف' ایک اکلوتی قدر کے طور پر سامنے آتا ہے۔ لیکن دریدا کے مفہوم میں 'انصاف' کا مطلب نہ ہی پہلا ہے اور نہ ہی دوسرا، بلکہ انصاف ایک تیسری پارٹی ہے۔ اگر پہلے اور دوسرے کے روایتی تعلق کی بنیاد پر انصاف کے لیے پکارا جائے تو دریدا کے الفاظ میں ''لازمی طور پر دوسرے کو دھوکہ دیا جاتا ہے۔'' اس پسِ منظر میں 'دوسرے' کے 'دوسرے' سے تعلق کے حوالے سے عدم انصاف کے پہلو کو سامنے رکھتے ہوئے، ڈی کنسٹرکشن کی معذوری کو واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ تاہم اس معذوری کو دیکھنے کے لیے ہمیں روشن خیالی فلسفے کے تمام پہلوؤں کی مکمل تفہیم ہونی چاہیے۔ علمی و فکری مباحث میں جس مغربی فلسفیانہ روایت کے تجزیات پیش کیے گئے ہیں ان میں نہ صرف مسیحی الہیات، بلکہ یہودی فلسفہ علمیات اور روشن خیالی عقلیت کی تکون 'پہلے' 'دوسرے' اور 'تیسرے' کے تعلق کی نوعیت کو واضح کرتے ہوئے مشرقی فکری روایت کو پسِ پشت ڈالتی ہے۔

کرسٹوفر نورس نے دریدا کا روشن خیالی روایت کے ساتھ گہرا تعلق جوڑا ہے۔ نورس لکھتا ہے کہ ''ہم کبھی نہیں جان پائیں گے کہ دریدا کیا کر رہا ہے جب تک ہم ان مسائل کو جمع نہیں کرتے جو کانٹ اور اس کے پیش رووں نے جدید علمیاتی تنقید کے تحت پیدا کیے ہیں'' (دریدا،

ص، ۱۵۰)۔کرسٹوفر نورس اس بات پر اس حد تک اصرار کرتا ہے کہ وہ اپنی ہی بات کو ایک بار پھر ان الفاظ میں دہراتا ہے: ''ڈی کنسٹرکشن کی سرگرمی اس روشن خیالی عقلی تنقید کی روایت سے باہر نا قابل فہم ہے، جس کی کلاسیکی تشکیلات کانٹ کے فلسفے میں موجود ہیں'' (ص، ۱۶۲)۔اب جن لوگوں نے روشن خیالی فلسفے کا مطالعہ نہیں کیا، وہ دریدا کی کس روایت کے تحت تشریح کریں گے اور کس حد تک ان کی تشریح کو مستند تصور کیا جائے گا؟ نورس کا یہ کہنا صحیح ہے کہ دریدا اور کانٹ کے درمیان گہرا تعلق ہے، لیکن نورس دریدا اور ہیگل کے تعلق کی وضاحت نہیں کرتا، یقیناً اس میں نورس کی اپنی فکری ترجیحات کا بھی عمل دخل ہے۔اس کے باوجود وہ اپنی مذکورہ بالا کتاب میں تسلیم کرتا ہے کہ سیوسیئر کا فلسفہ لسان ہیگل کے فلسفے کا ہی چربہ ہے (دریدا خود بھی 'فلسفے کی حدود' میں اس کا اظہار کر چکا ہے)، لیکن نورس، ہیگل اور دریدا کے فلسفے کے تعلق کو دیکھنے کے لیے اس گہرائی میں نہیں اترتا، جس میں اترے بغیر دریدا کے فلسفے کا تجزیہ ممکن نہیں ہے۔میرا خیال ہے کہ دریدا اپنے متونی فلسفیانہ طریقہ کار کے تحت کانٹ اور ہیگل کو ایک دوسرے کے خلاف استعمال کرتا ہے۔تاہم آخری تجزیے میں دریدا کا فلسفیانہ پراجیکٹ کانٹ سے مختلف نہیں ہے۔بعض جگہوں پر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کانٹ دوبارہ زمین پر اتر آیا ہے تا کہ وہ ہیگل کے 'تنقید عقل محض' اور 'تصدیق جمالیات محض' پر اٹھائے ہوئے اعتراضات کا جواب دے سکے۔کانٹ کی تحلیلی تعبیریں بلاشبہ دریدا کے فلسفے میں رہنمائی کا فریضہ سرانجام دیتی ہیں۔تاہم دریدا کے فلسفے میں تحلیلی ہو یا ترکیبی، اگر وہ سبجیکٹ کی مرکزیت پر قائم ہے تو دریدا کی نام نہاد مابعد الطبیعات کی تعریف کے احاطے میں داخل ہو جاتا ہے۔دریدا اس اصول کو کلی طور پر سیوسیئر سے مستعار لے لیتا ہے کہ زبان بولنے والے سبجیکٹ کا عمل نہیں ہے۔لہذا وہ اصول جن کے تحت سبجیکٹ شعوری خود شناختی قائم کرتا ہے، جو کہ شعور کی خود سے شناخت ہی ہوتی ہے۔اسی فلسفے کے تحت ہی خود شناختی بیشک اس کی نوعیت تحلیلی ہو، یا وہ خارجی مقولات تشکیل دے کر خود سے قائم کی جائے، جس میں نام نہاد تخلیقی عمل کو خود سے منسوب کر دیا جاتا ہے، ڈی کنسٹرکشن کے تحت دونوں کا تعلق خود سے ہم آہنگی قائم کرنا ہی ہوتا ہے۔اہم نکتہ یہ ہے کہ تقریر اور زبان کا تخالف نام نہاد "Differance" کے اس تفاعل کو روکتا ہے کہ جس کے تحت زبان کے اندر افتراق کا کھیل برقرار نہیں رہتا۔اگر تقریر کے لیے زبان کی اولیت برقرار

رہے تو سبجیکٹ کا ہر نظری عمل زبان کے تابع ہو جاتا ہے۔ اگر زبان بولنے والے سبجیکٹ کا عمل نہ ہو تو سبجیکٹ خود کو زبان میں داخل کرتا ہوا اس کے اصولوں کے تابع ہو جاتا ہے۔

اگر ترکیبی عمل جو کہ تقریری فلسفے میں مرکزیت کی بنا پر وقوع پزیر ہوتا ہے، کو مسترد کر دیا جائے تو تحریری فلسفے میں یکطرفہ تحلیلی معنی کی موجودگی ممکن ہو پاتی ہے یا نہیں؟ اس صورت میں دریدا کو متصوفانہ فکر کے تحت جانچنا کہاں تک درست ثابت ہو سکتا ہے؟ دریدا کے فلسفے میں ترکیب کی تمام صورتیں ناقابل عمل ہیں، گو کہ ہمارے سامنے کانٹین ترکیبی وحدت موجود ہے جو سبجیکٹ کے بطن میں ہی رہتی ہے، یا یوں کہیں کہ التوا میں رہتی ہے، تاوقتیکہ تجربی عمل اس کو متحرک نہ کر دے، لیکن کانٹین فلسفے میں التوا کا یہ عمل اس اعتبار سے موجودگی کے مترادف ہے کہ تجربی عمل میں یہ اپنے ہی مقولات کے تحت متشکل ہوتا ہے۔ واضح رہے کہ ترکیبی عمل سے مراد وہ فلسفہ ہے جس میں سبجیکٹ کی مرکزیت یا کسی حد تک لامرکزیت خارجی دنیا سے ارتباط کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس بحث میں ترکیب کو ایک بار پھر مظہری یا جوہری بنیادوں پر الگ کر کے پیش کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جب 'شے فی الذات' کو جوہر سمجھنا مقصود ہو تو ترکیب کا معیار بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں ترکیب وحدت تحلیلی یا مظہری نہیں رہتی بلکہ 'جوہری' ہو جاتی ہے۔ حقیقت عظمیٰ کی کوئی بھی بحث 'جوہر' کی بحث سے ماورا ہو کر کوئی معنی حاصل نہیں کر سکتی۔

فلسفیانہ تجزیات میں یہ دیکھنا اہم ہے کہ معنی سے کیا مراد ہے؟ ہمیں جس معنی سے غرض ہے اس معنی کی نوعیت محض مظہر تک محدود نہیں بلکہ مظہر سے جوہر تک رسائی ہے۔ واضح رہے کہ یہ عمل بھی کسی واحد معنی کی دریافت پر ختم نہیں ہو جاتا۔ معنی کی یہ تحدید خود میں لامتناہیت کی حامل ہے۔ اگر جوہر تک رسائی کی سوچ 'لوگوس' یا تقریری فلسفے کی بدولت ہے، جس کو دریدا ڈی کنسٹرکٹ کرتا ہے تو پھر وہ نیا سبجیکٹ (اگر وہ ہے تو) جس کو دریدا بدیہی طور پر فرض تو ضرور کرتا ہے مگر تحریری متن میں اس کے لئے جگہ تلاش کرتا ہے تا کہ اسکی عدم موجودگی پر ہی اکتفا نہ کرے، اس کی حیثیت ایسی نہیں رہتی کہ اسے معنی کا منبع و ماخذ تصور کر لیا جائے، یا تخلیق کو اس کے کھاتے میں محض اس لئے ڈال دیا جائے کہ چند اردو قلم کار 'تخلیق کار' کہلوائے جانے کے خواہشمند ہیں۔ ان کی خواہش پر کوئی اعتراض نہیں ہے، اعتراض محض اس پہلو پر ہے کہ ان کی تحریروں میں دلیل کا فقدان ہوتا ہے، جبکہ اس نکتے پر معقول بحث کے لیے اس قسم کے دلائل

درکار ہیں کہ جس سے مِنی بر سبجیکٹ فلسفہ کچھ اس انداز میں تشکیل پائے کہ معنی کی تشکیل وارتقاء کو سبجیکٹ کا مرہونِ منت تصور کیا جانے لگے۔ ان فلسفیانہ تجزیات میں توجہ اس نکتے پر مرکوز رہنی چاہیے کہ سبجیکٹ کی مرکزیت یا موجودگی کا نکتہ قبل از دریدا ان فلسفوں سے ماخوز معلوم نہ ہونے لگے، جن کی تنقید خود دریدا پیش کرتا ہے۔ اڈورنو اپنی 'منفی جدلیات' میں کانٹ اور ہیگل پر تنقید کرتا ہوا انتہائی محتاط انداز میں کہتا ہے کہ وہ جانتا ہے کہ ان فلسفیوں کی مخالفت اسے ایک بار پھر اس جگہ پر پہنچا دے گی جس کا ابطال یہ فلسفی کر چکے ہیں۔ اڈورنو اٹھارویں اور انیسویں صدی کے ان علمی معماروں کے سامنے اپنے دلائل پیش کرتا ہوا خوفزدہ ہے۔ اسی طرح اگر دریدا کی کتاب 'تحریر اور افتراق' میں سے بتائل پر لکھے گئے مضمون کا مطالعہ کریں تو واضح ہوتا ہے کہ بتائل اور دریدا، ہیگل سے کس حد تک خوفزدہ ہیں۔ دریدا اور بتائل دونوں جانتے ہیں کہ ہیگل کی مخالفت کا مقصد اس کے فلسفے میں گرنے کے مترادف ہے۔ کانٹ کے بعد ہیگل علمی و منطقی اعتبار سے جو مقولات تشکیل دیتا ہے ان سے انحراف وتجاوز اور ان کی مخالفت وہ شخص تو کرسکتا ہے جس نے ہیگل کے فلسفے کا مطالعہ نہیں کیا، یا جس کو فتوے جاری کرنے کی پرانی راویت سے محبت ہو، لیکن سنجیدہ نوعیت کے پیچیدہ فلسفیانہ قضایا کو سمجھنے والا اور ان کا جواب یا ان قضایا کی تحلیل و انجذاب کر کے ان کو پہلے سے بلند سطح پر لے جانے والا شخص نہیں کر سکتا۔ بتائل جیسے انسان کو دیکھیں کہ وہ کہتا ہے کہ ہیگل سے بچنے کا طریقہ کار یہ ہے کہ ہیگل کے سامنے تمسخرانہ انداز میں ہنسا جائے۔ دیکھا جائے تو یہ کوئی سنجیدہ نکتہ نہیں ہے۔ بتائل جانتا ہے کہ فکری سطح پر اسے سنجیدگی کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ فکری سنجیدگی کا مطلب ہے فلسفیانہ تنقید و تشکیل کے عمل کا تسلسل۔ اس قضایا کے حوالے سے تمام مقولات ہیگل کی جدلیات میں موجود ہیں۔ بتائل سمجھتا ہے کہ عظیم فلسفی کا تمسخر اڑانا اس کی فلسفیانہ عظمت کے منافی ہے، لہذا یہ ایک ایسا مقولہ ہے جو شاید ہیگل کی جدلیات کا حصہ نہ بن سکے۔ اس امر کی وضاحت کا مقصد یہ ہے کہ جو فلسفیانہ تشریحات ہمارے نقادوں نے پیش کی ہیں ان میں خلا بہت زیادہ ہے۔ کوئی ایک مقولہ ایسا نہیں جو انھوں نے خود تلاش کیا ہو اور اس کی بنا پر یہ کہہ سکیں کہ یہ مقولہ فلاں فلسفی کے فلسفے میں موجود نہیں ہے۔

ہمارے ہاں تناظر کی بحث فلسفیانہ سوچ اور منطقی طریقۂ کار کے فقدان کا نتیجہ ہے۔ مِنی بر

مذہبیت تجزیہ اور فلسفیانہ و منطقی طریقۂ کار میں جو فرق ہوتا ہے، اسے دھیان میں نہیں رکھا جاتا۔الہیات کا مبلغ اقدار و رسومات کو اہمیت دیتا ہے، جبکہ متصوفانہ مابعد الطبیعات کا مبلغ 'مطلق حقیقت' کے بدیہی تصور کا متلاشی ہے۔اہم فلسفیانہ مباحث میں کسی فلسفی کے مؤقف کی توثیق یا تردید کسی تجرید کی خواہشات کے تابع نہیں ہوتی۔یہ سوچ فلسفیوں کی کتابوں کے ان اقتباسات سے انحراف کر کے ممکن نہیں ہو سکتی جن کو تنقید یا وضاحت کے لیے استعمال کرنا ناگزیر ہوتا ہے۔اس عمل سے انحراف تحریروں کو مشکوک بنا دیتا ہے۔سب سے پہلے یہ سوال ذہن میں ابھرتا ہے کہ کیا اس فلسفی نے یہ سب کچھ کہا بھی ہے یا نہیں؟ اور اگر کہا ہے تو کیا اس کا مطلب بھی یہی تھا جو شارح یا نقاد نے اخذ کرنے کی کوشش کی ہے؟ اردو میں دریدا کے حوالے سے بیشتر تحریریں ایسی پڑھنے کو ملتی ہیں جن میں دریدا کو ''حقیقتِ مطلق'' کا مددگار یا محض ایک تجرید پسند کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔تجرید کی سطح اور اس کے پسِ منظر کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔اس عمل سے صرف ایک ہی تاثر ابھرتا ہے کہ دریدا پر لکھنے والوں نے اس کی تحریروں کا مطالعہ نہیں کیا۔اگر ان لوگوں نے دریدا کی کتابوں کو بنظرِ غور پڑھ کر انھیں سمجھنے کی کوشش کی ہوتی تو تجزیات و تنقید کی نوعیت مختلف ہوتی۔

معنی کی موجودگی، سبجیکٹ کی مرکزیت و تشکیل یا اس کے حق میں جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں حقیقت میں وہ دلائل ہی نہیں ہیں۔ان کی خواہش ضرور ہے کہ معنی کی موجودگی بنی رہے، انسانی سبجیکٹ یا مصنف کو اس کے تخلیقی ارادے پر قادر تصور کرتے ہوئے اس کو موت سے بچا لیا جائے، ان کی خواہش کی قدر کرنا قطعی طور پر الگ مسئلہ ہے۔لیکن فلسفیانہ اعتبار سے ان کے پیش کردہ دلائل کی کوئی حیثیت ہی نہیں ہوتی۔

میں اس سے قبل بھی یہ بات واضح کر چکا ہوں اور دریدا اسے صدقِ دل سے تسلیم کرتا ہے کہ معنی کی ادائیگی کے لیے منہ کھولنے کا مطلب سیدھا ہیگلیائی فلسفے کی اتھاہ گہرائی میں گرنے کے مترادف ہے۔حماقت اس حد تک بڑھ چکی ہے کہ لوگ ہیگل کی بھی مخالفت کر رہے ہیں اور معنی کا بھی واویلا کر رہے ہیں۔اس معنی کی نوعیت کیسی ہو سکتی ہے یہ کہیں بھی واضح نہیں ہوتا۔ہیگل کی مخالفت کرتے وقت اس امر کو فراموش کر دیتے ہیں کہ تخالف ہیگل کا ایک انتہائی طاقتور مقولہ ہے، مخالفت جتنی زیادہ ہوتی ہے ہیگلیائی شعور اسے ختم کر کے اپنا حصہ بنا لیتا ہے۔

معنی کی خواہش بھی رکھتے ہیں، لیکن ہیگل کے بغیر معنی کی تشکیل چاہتے ہیں، جس میں دریدا بھی ناکام نظر آتا ہے۔ جن ممالک میں فلسفہ پروان چڑھا ہے، وہاں فلسفیانہ مباحث کی نوعیت کو باریکی سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ایک زاویے سے نئے فلسفے سامنے آتے ہیں۔ اُردو میں جہاں کہیں کسی شاعر یا ادیب نے کسی فلسفے کا ذکر کیا ہے، اپنی ادھوری تفہیم کی وجہ سے اس کا حلیہ ہی بگاڑ کر رکھ دیا ہے۔ عمیق انسانی فلسفے تعصب کی بھینٹ چڑھ جاتے ہیں۔ اردو ادب میں ہونے والے مباحث میں مغربی فلسفیوں کے عمیق فلسفے کی تفہیم کا مکمل فقدان ہے۔ نقادوں کی تحریروں میں فلسفیانہ قضایا سے مکمل ناآشنائی کا احساس ہوتا ہے۔ ہر لکھنے والا اچھل کود میں مصروف ہے، ہر شخص چھلانگ لگا کر دوسروں سے آگے نکل جانا چاہتا ہے۔ دریدا کے ساتھ بھی کچھ اس طرح کا سلوک کیا گیا ہے۔ اسے مغربی فلسفیانہ روایت سے کاٹ کر ہندوستانی متصوفانہ غلاظت میں دھکیلنے کی کوششیں کی جارہی ہیں۔ اس سے قبل کہ دریدا کے فلسفے کا باقاعدہ تجزیہ پیش کیا جائے ضروری یہ ہے کہ پہلے یہ واضح کر دیا جائے کہ دریدا کا مغربی فلسفے کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ فی الوقت مجھے اس امر سے کوئی دلچسپی نہیں ہے کہ شارحین دریدا کے بارے میں کیا کہتے ہیں بلکہ یہ، کہ دریدا خود کیا کہتا ہے؟

دریدا کی سب سے پہلی اور اہم کتاب "Of Grammatology" ہے، جس میں دریدا اپنا نظریہ تحریر پیش کرتا ہے۔ اگر کوئی مغربی نقاد یا اردو ادب کا کوئی نمائندہ یہ دعویٰ کرے کہ اس کتاب میں دریدا نے مغربی فلسفے کو تہ و بالا کر کے رکھ دیا ہے، یا 'تحریریات' میں دریدا ہندوستانی تو ہماتی فلسفے کی کسی داستان کو دہرا رہا ہے تو اس دعوے کو مبنی بر جھوٹ ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ دریدا کے فلسفے کی دوسرے فلسفوں سے مماثلت قائم کرنے کی کہیں ممانعت نہیں کی گئی، سوال صرف یہ ہے کہ یہ مماثلتیں کم علمی کی وجہ سے سطحی نوعیت کی ہوتی ہیں۔ جس تعلق کو جوڑنے کی کوشش کی جاتی ہے حقیقت میں ان فلسفوں کے مابین کوئی تعلق موجود ہی نہیں ہوتا۔ یہ عین ممکن ہے کہ حادثاتی طور پر چند خیالات میں یکسانیت پائی جائے، مگر اس یکسانیت کو بنیادی طور پر متضاد نکات نظر انداز کر کے فوقیت نہیں دی جاسکتی۔ دریدا جس نکتے پر اپنے فلسفے کی عمارت کھڑی کرتا ہے وہ مغربی مابعد الطبیعات کے تصورِ موجودگی، جس میں مرکزیت کا فلسفہ اپنی فوق تجربی حیثیت سے معنی کی تشکیل کرتا ہے، اس مرکزی معنی سے قائم

ہوئے تعقلات اوران کے تحت متشکل ہوئے تحریر کی ثانوی حیثیت کے فلسفے کو چیلنج کرنا ہے۔
اس کی کتاب ''تحریریات'' صرف ایک ہی نکتے کے گرد گھومتی ہے کہ مغربی مابعدالطبیعات میں تحریر کو تقریر کے مقابلے میں ثانوی حیثیت دی گئی ہے۔ اگر اس ترتیب کو بدل دیا جائے تو تمام وہ فلسفے، اقدار، الہیات، تصوف، ایمان، فرد کی وحدت وموجودگی، معنی کی مرکزیت جیسے فلسفوں کو چیلنج کیا جاسکتا ہے۔ اس نکتے کو ثابت کرنے کے لیے دریدا مغربی فلسفے کے بے شمار فلسفیوں کی مثالیں پیش کرتا ہے۔ کتاب کو پڑھتے وقت یہ احساس رہتا ہے کہ کیوں یہ شخص ایک ہی خیال کو دہراتا جارہا ہے، کبھی اس خیال کو لیوائی سٹراس کی تحریروں میں دکھاتا ہے، کبھی اسے روسو کی تحریروں سے اخذ کرتا ہے تو کبھی اسے افلاطون، ارسطو، ہیگل، ہائیڈیگر اور سیوسیئر کی تحریروں میں دکھاتا ہے۔ کتاب میں ایک ہی خیال کا دہرایا جانا قدرے اکتاہٹ کا باعث بنتا ہے، تاہم دریدا ایسا اس لیے کرتا ہے تاکہ وہ اسی خیال کو واضح کرتا ہوا مغربی فلسفے میں اپنی آزادانہ حیثیت کو ثابت کرسکے۔ ''تحریریات'' اس کی ابتدائی کتابوں میں سے ہے، جس سے کہیں بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ دریدا نے تمام مغربی فلسفے کو منہدم کر کے نیا فلسفہ متعارف کرادیا ہے۔ اگر تحریر کی اولیت کے سوال کو پیشِ نظر رکھا جائے تو اس صورت میں بھی دریدا مغربی فلسفے سے مثالیں پیش کرتا ہے کہ جس سے واضح ہوجاتا ہے کہ تحریر کی اہمیت کو مغربی فلسفے میں نظر انداز نہیں کیا گیا بلکہ، تحریر اور تقریر کی فوقیتی ترتیب کو توڑتے ہوئے اسے اعلیٰ درجے پر فائز کیا گیا ہے۔ دریدا کی مغربی تنقید کا آغاز مابعدالطبیعات سے ہوتا ہے۔ اگرچہ ہمارے ہاں مابعد الطبیعات کا استعمال ملتا ہے مگر مابعدالطبیعات کا کوئی واضح مفہوم موجود نہیں ہے۔ دریدا کی مابعدالطبیعات کی تعریف ہائیڈیگر سے ماخوذ ہے۔ مغربی فلسفے پر تنقید کرتے ہوئے ہائیڈیگر یہ واضح کرچکا تھا کہ اس میں اس تصور کو نظرانداز کیا گیا ہے جو کسی بھی طرح کی 'موجودگی' کے خیال کو جنم دیتا ہے۔ یعنی وہ تمام عوامل جو فلسفہ موجودگی کے ساتھ جڑے ہوتے ہیں، جو اس موجودگی کے فلسفے کو جنم دیتے ہیں ان پر توجہ مرکوز نہیں کی گئی۔ ہائیڈیگر کے اس فلسفے سے انسانی سبجیکٹ کے علاوہ اس شعور کی بھی نفی ہوتی ہے جو مظاہر کو اپنے اردگرد دیکھتا ہوا، ان کی حقیقی شرائط کو جانے بغیر انھیں حقیقی تصور کرتا ہے۔ دیکھا جائے تو موجودگی کے اس فلسفے کو چیلنج درپیش ہوتے ہی ان تمام اقدار کا انہدام بھی لازمی تھا جو اس تصور کے پیدا کردہ نتائج کا ماحصل تھیں۔ لہٰذا

یہاں پر تمام اقدار کو درپیش چیلنج ایک ایسے وقت پر جرمنی کے نازیوں کی فاشسٹ پالیسیوں سے ہم آہنگ ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ جنگ ہر قدر کا انہدام ہے۔ جنگ میں کسی اصول کی پیروی نہیں ہوتی۔ ہر قدر کی نفی ہوتی چلی جاتی ہے۔ سامنے ایک مقصد ہوتا ہے، جس کو حاصل کرنا اولین ترجیح ہوتی ہے۔ ہر قدر کی مسلسل نفی نہ صرف دریدا کی ڈی کنسٹرکشن بلکہ متصوفانہ فکر کا بھی خاصہ ہے۔ اس نکتے پر میں بعد میں ذرا تفصیل سے بحث کروں گا، لیکن یہاں پر ہائیڈیگر کے فلسفے کے اس فاشسٹ پہلو کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔ دریدا نے ہائیڈیگر کی مابعد الطبیعات پر کی گئی تنقید کو جاری رکھا اور 'موجودگی' سے متعلق وہ عوامل جو ہائیڈیگر کے فلسفے میں باقی رہ گئے تھے، ان سے تحریر اور تقریر کے درمیان افتراق کی نوعیت کو واضح کرتے ہوئے نبرد آزما ہونے کی کوشش کی۔ ہائیڈیگر مغربی فلسفے کا ایک اہم نمائندہ ہے۔ اس نے اپنے فلسفے کی بنیاد کہیں خلا میں نہیں رکھی، بلکہ اس کا فلسفہ کانٹ اور ہیگل سے نبرد آزما ہو... کے بعد مذکورہ بالا نتائج پر پہنچتا ہے۔ دریدا کی ہائیڈیگر کی مابعد الطبیعات کی متعین کردہ تعر... سے آغاز کرنے کی دو وجوہ ہیں: ایک یہ کہ وہ مغربی فلسفے کے دائرے میں رہنا چاہتا ہے۔ دوسرا یہ کہ وہ تقریر اور تحریر کے مابین تخالف کا خاتمہ کر کے اقدار کے سوال کو مبہم بنا دینا چاہتا ہے۔ اب ہم دریدا اور مغربی فلسفے کے مابین تعلق کی نوعیت جاننے کی کوشش کرتے ہیں۔ دریدا لکھتا ہے کہ

> [I]n the middle ages too it is a writing understood in the metaphoric sense, that is to say a natural, eternal, and universal writing, the system of signified truth, which is recognised in its dignity. (P,14).

اگر مغربی فلسفے کی بنیاد لوگوس کے فلسفے پر ہے تو لوگوس ہی ہے جو تحریر میں موجودگی کے عنصر کی کمی کو دیکھتا ہے۔ موجودگی کے عنصر کی کمی جس کو تحریر سے پورا کیا جاتا ہے، مثال کے طور پر فوق تجربی سبجیکٹ جس کو معنی کا منبع و ماخذ سمجھ لیا جاتا ہے، یا صوفی حقیقتِ عظمیٰ کا براہِ راست نظارہ کرتا ہے۔ اس عمل کو محفوظ رکھنے کے لیے تحریر کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ نکتہ اعتراض یہ ہے کہ تحریر جو غیر موجود فوق تجربی تجربے کو محفوظ بناتی ہے، اسے موجودگی کے طور پر

پیش کیا جاتا ہے۔ جب تحریر اس کام کو سرانجام دیتی ہے تو اس میں تحریر کے اصولوں کو مدِ نظر رکھنا ضروری ہے۔ تحریر کی بنیادی صفت موجودگی نہیں عدم موجودگی ہے، موجودگی اس مفہوم میں کہ وہ غیر موجود ہے۔ عدم موجودگی کے اس پہلو کو دریدا سیوسئیر کی لسانیات میں واضح طور پر دیکھتا ہے، اس نکتے کا تجزیہ میں بعد میں پیش کروں گا۔

دریدا کی کتاب ''تحریریات'' کا مطالعہ یہ ثابت کرتا ہے کہ دریدا مغربی فلسفے کی اس روایت کا نمائندہ ہے جس کا آغاز تقریباً آٹھ سو برس قبل از مسیح میں ہوا۔ اس مغربی روایت میں نہ صرف عقلیت، منطق اور سائنس کی بنیادوں کو استوار کیا گیا بلکہ اس میں پارمینائڈز کے متصوفانہ فلسفے کی داستان بھی شامل ہے۔ اگر دریدا کی متصوفانہ تشریح درکار ہو تو اسے پارمینائیڈز کے متصوفانہ فلسفے کے جائزے کے بغیر مکمل یا صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا۔ پارمینائڈز کا متصوفانہ فلسفہ بعدازاں نہ صرف افلاطون کے فلسفے میں ظہور پزیر ہوا، بلکہ نو افلاطونی فلسفے میں پوری شدومد سے سامنے آیا۔ فلاطینوس تیسری صدی بعد از مسیح میں تصوف کے مثالی اصول پیش کر چکا تھا۔ فلاطینوس پر بحث سے قبل ہمارے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ دریدا کا مغربی فلسفیانہ روایت کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ دریدا کی ہر کتاب کا آغاز و انجام مغربی فلسفیوں کے فلسفے کی تشریح و بحث پر ہی ہوتا ہے۔ اگر ہم اس مضمون میں دلائل کے ساتھ یہ ثابت کرنے میں کامیاب ہوگئے کہ دریدا نہ صرف مغربی فلسفے کا اہم نمائندہ ہے، بلکہ تناظر کے اعتبار سے اسے ۱۹۶۰ء کی دہائی کی سیاسی، سماجی اور معاشی تشکیلات میں بآسانی رکھ کر سمجھا جاسکتا ہے تو اس کے بعد جس اہم سوال کا ہمیں سامنا کرنا ہے وہ یہ ہے کہ پھر دریدا کی قبولیت و استرداد کا معیار ہمارے تناظر میں کیسے ہونا چاہیے؟

دریدا مغربی لوگوس کا آغاز تقریباً تین ہزار برس قبل تصور کرتا ہے۔ دریدا جب Onto-Theo-Logy کا ذکر کرتا ہے تو اس کے پیشِ نظر مغربی تاریخ میں جنم لینے والے تین رجحانات رہتے ہیں، جن میں علم الوجود، منطق، اور الٰہیات شامل ہیں۔ ان تین رجحانات کے اہم نمائندوں میں افلاطون، ارسطو، روسو، ہیگل، نطشے اور ہائیڈیگر شامل ہیں۔ جہاں تک کانٹ کا تعلق ہے تو اس کا شمار ان فلسفیوں میں ہوتا ہے، جو فلسفے میں تحلیلی رجحان کے نمائندے ہیں، تجریدی لامتناہیت دریدا کے تجریدی تحریری فلسفے میں رہنما کا کردار ادا کرتی ہے۔ جب دریدا

تقریر کی بنیاد پر تحریر کو دبانے یا اس کو ثانوی سطح پر رکھنے کا ذکر کرتا ہے تو اس وقت اس کے پیشِ نظر افلاطون، ارسطو اور روسو ہوتے ہیں۔ روسو، گو کہ، اس عقلیت کا نمائندہ نہیں ہے جس کا آغاز یونان سے ہوا تھا، تاہم اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ روسو نے اس 'موجودگی' کے فلسفے کو منہدم کردیا جو تقریر کی افضلیت کی بنیاد پر عقلیت کو پروان چڑھاتا ہے۔ روسو عقلیت سے تو انحراف کرتا ہے مگر روسو کے فلسفے میں موجودگی حسیات میں منتقل ہوجاتی ہے۔ اس طرح روسو بھی موجودگی کے عدم امکان کو نہیں دکھا پایا۔

دریدا کے مغربی روایت کے ساتھ گہرے تعلق کی نشاندہی 'تحریریات' کے اس اقتباس میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

''(صرف) مابعد الطبیعات کی تاریخ اپنے تمام تر افتراقات کے باوجود افلاطون سے ہیگل (بشمول لائبنیز)، بلکہ ان واضح حدود سے بھی ماورا، قبل از سقراط سے ہائیڈیگر تک، سچ کے مأخذ کو لوگوس سے منسوب کرتی ہے: سچ بلکہ سچ کے سچ کی تاریخ، ماسوائے اس مابعد الطبیعاتی انحراف کے جس کی وضاحت ہمیں کرنا ہے، تحریر کی تحقیر اور مکمل تقریر سے باہر اس پر جبر کرتی رہی ہے'' (ص، ۳)۔

دریدا کو یونانی فلسفے سے متشکل ہوئی روایت سے غرض تھی، اس کی تحریروں میں سینکڑوں بار ''مغربی مابعد الطبیعات'' اور ''موجودگی کی مابعد الطبیعات'' کا ذکر ملتا ہے۔ دریدا سمجھتا ہے کہ موجودگی تقریر میں تو ممکن ہوئی ہے لیکن تحریر میں موجودگی باقی نہیں رہتی۔ اس لیے اگر کسی طرح تحریر اور تقریر کے درمیان اندر اور باہر والی فوقیتی ترتیب کو ختم کردیا جائے تو ''موجودگی کی مابعد الطبیعات'' کے فلسفے میں ہر طرح کی فوقیتی ترتیب ٹوٹ جاتی ہے۔ تحریر چونکہ موجودگی کی دشمن ہے اس لیے اسے تمام ہتھیاروں سمیت میدان میں اترنا چاہیے تاکہ وہ مابعد الطبیعات کو ڈی کنسٹرکٹ کرسکے۔ مابعد الطبیعات کی ڈی کنسٹرکشن مغربی فلسفے میں کوئی نیا فلسفہ نہیں ہے۔ کانٹ 'تنقید عقلِ محض' میں مابعد الطبیعات کے عدم امکان کی کوشش کرچکا ہے۔

کانٹ کے نزدیک حسیاتی ادراک سے موصول ادراکات کے حوالے سے حسیات اور فہم کے درمیان کوئی ایسا تعلق نہیں ہے جو ان کو اس انداز میں ہم آہنگ کرسکے کہ یہ 'شے بالذات' کے ظہور کا امکان پیدا کرسکیں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ 'شے بالذات' کا کوئی وجود نہیں ہے،

کانٹ کے فلسفے کے تحت 'شے بالذات' کو صرف سوچا جاسکتا ہے، اسے جاننا ممکن نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ماورائی وجود اپنے انکشاف کے لیے خود تجربے کا محتاج ہے، لہذا وہ فوق تجربی یا ماورائی سبجیکٹ جو موجودگی کا دعوے دار ہے اور خود کو ہر قسم کے معنی کا منبع و ماخذ تصور کرنے لگتا ہے، وہ موجودگی کے احساس کے ساتھ التوا میں رہتا ہے۔ لیکن یہ التوا مستقل نہیں بلکہ فوری دی گئی خارجی دنیا میں تجربے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ خارجی دنیا کا اس طرح مشاہدے میں دیا جانا اس مستقل موجودگی کی تحلیل ہے، جو ایک مرکز اور ماخذ پر انحصار کرتی ہے۔ خواہ وہ مرکز انسان کا being ہو، یا اس کا تعلق کسی ایسے مرکز یا جوہر کے ساتھ ہو، جو 'سپرٹ' یا روح کی شکل میں خود کو زمان و مکاں سے ماورا تصور کرتا ہو۔ مغربی فلسفے میں زمان و مکاں سے ماوراہر فلسفے کا استرداد ڈی کنسٹرکشن کا ایسا خاصا ہے جو اسے کانٹ، مارکس، نطشے اور ہائیڈیگر کے فلسفوں سے جوڑتا ہے۔ ان ناموں میں کانٹ کا نام اس لیے رکھا گیا ہے کہ کانٹ علم کے مسئلے پر اس ماورائی موجودگی، جو مقولات اور تعقلات کی شکل میں فوق تجربی سبجیکٹ کا خاصا قرار پاتی ہے، اسے ناکافی خیال کرتا ہے۔ اس کے باوجود جدید فلسفے کی تاریخ میں کانٹ ایک ایسا فلسفی ہے جو مغربی مابعد الطبیعات کا عمیق فلسفیانہ تجزیہ پیش کرتا ہے۔ کانٹ کے فلسفے میں نومینل یا آسان الفاظ میں being کے جوہر کا اظہار علم کے برعکس عملی شکل میں ہوتا ہے، لیکن مظہر اور اس کے جوہر یا شے بالذات تک رسائی ممکن نہیں ہوتی۔ لہذا کانٹین مابعد الطبیعات میں جوہر تک رسائی ممکن نہیں، بہرحال کانٹ جوہر کا انکار نہیں کرتا۔

کانٹ اپنے فلسفے میں مابعد الطبیعات کا صرف علمیاتی سطح پر ہی نہیں بلکہ الہیاتی، جمالیاتی اور عملی سطح پر بھی تجزیہ پیش کرتا ہے۔ کانٹ سے قبل ہیوم اور لیبانیز وغیرہ بھی مابعد الطبیعات کے مسئلے کا تجزیہ پیش کر چکے تھے، جیسا کہ ہیوم کی تجربیت میں تشکیک کا عنصر نمایاں تھا۔ تشکیک اس معنی میں کہ تشکیکی قضیے کو مسترد کر دیا جائے، کسی قضیے کو مسترد کرنے سے تشکیک کے اپنے مسائل کا خاتمہ نہیں ہوتا، الٹا ان مسائل میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ مابعد الطبیعات کے حوالے سے تشکیک کے اس سے مختلف نتائج نہیں نکل سکتے، تاہم جب تجربیت کی بنا پر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ شکوک ابھرنے لگیں، تو اصل مسئلہ تشکیک نہیں، تجربیت قرار پاتی ہے۔ تجربیت کی بنیاد حسیات ہوتی ہیں۔ اگر حسیات سے حاصل شدہ علم تشکیک کی جانب لے جاتا ہے اور عقل کا

تفکری پہلو مابعد الطبیعات کی جانب فطری رجحان ہے تو حسیات اور عقل کے درمیان، مابعد الطبیعاتی نقطہ نظر سے، غور کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اگر فلسفیانہ اعتبار سے یہ ثابت کر دیا جائے کہ عقل میں حسیاتی پہلو شامل رہتے ہیں تو تجربیت سے نجات نہیں ہوتی۔ اس صورت میں علم کی ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے جسے تجربیت کہتے ہیں۔ اس طرح اگر عقل معروض کے بارے میں حقیقی کی بجائے محض ظاہری علم ہی حاصل کرتی ہے، وہ بھی تجربی عناصر سے پاک نہیں ہے، تو عقل یہاں پر بھی بے بس ہو جاتی ہے۔ عقل اور معروض کے براہِ راست تعلق کی نوعیت ایسی ہے کہ اس سے کہیں ایسا نہیں لگتا کہ عقل معروض کا بلاواسطہ علم حاصل کر سکتی ہے۔ تجربیت کو ترجیحی بنیادوں پر دیکھنے کا مطلب انسانی سبجیکٹ میں عقل کے کردار کو محدود کرنے کے مترادف ہے۔ لہٰذا ضروری یہ ہے کہ حسیات سے حاصل شدہ علم اور انسانی صلاحیتوں سے حاصل شدہ بدیہی علم کا تعین کر لیا جائے۔ کانٹ ان کے لیے بعد از تجربی (A posteriori) اور بدیہی یا قبل از تجربی (A priori) جیسی اصطلاحات کا استعمال کرتا ہے۔ کانٹ کا خیال ہے کہ ہمارے تمام علم کی بنیاد تجربہ ضرور ہے مگر تمام علم تجربی نہیں ہے۔ معروض ہمارے حواس پر اثر چھوڑتا ہے، لیکن اس علم کو تجربے تک محدود تصور نہیں کیا جا سکتا۔ ہماری صلاحتیں حرکت میں آتی ہیں اور علم کے حصول کے لیے فیصلہ کن کردار ادا کرتی ہیں۔ اس طرح کانٹ کے نظریہ علم کے مطابق علم کی نوعیت تجربی کے ساتھ ساتھ بدیہی بھی ہوتی ہے۔ بدیہی قضایا کے تحت تجربی مواد کو فہم اپنے قواعد کے مطابق ڈھالتی ہے اور عقل میں اصولوں کا بدیہی ہونا ان میں نظم و ترتیب پیدا کرتا ہے۔ کانٹ کے فلسفے کا انتہائی اہم نکتہ یہ ہے کہ کانٹ جہاں عقل کو دیگر صلاحیتوں سے الگ کر کے دیکھتا ہے تو وہاں نظری و علمی اعتبار سے عقل کے کردار کو محدود کر دیتا ہے۔ کانٹ عقل کے تفکری کردار کا اس حد تک قائل ہے کہ وہ مابعد الطبیعات کو عقل کی شدید احتیاج کے طور پر تو پیش کرتا ہے، مگر عقلی بنیادوں پر مابعد الطبیعات کو عقل کے تحلیلی قضایا کی بنیاد پر معذور کر دیتا ہے۔ بغیر عقلی تنقید کے وہ مابعد الطبیعات کے متعلق کسی اذعانیت (Dogmatism) کو قبول کرنے کو تیار نہیں۔

کانٹ کا مقصد یہ ہے کہ عقل کو تجربیت کے اس پہلو سے نجات دلائی جائے جو اس کے خالص تفکری عمل کو متاثر کرتی ہے۔ کانٹ سے قبل عقلیت مابعد الطبیعات کو کسی خاطر میں لانے

کو تیار نہیں تھی۔ کانٹ کے نزدیک تجربیت اور عقلیت مابعد الطبیعاتی مسئلے کا کوئی حل پیش نہیں کرتے۔ خود کانٹ مابعد الطبیعات کو بطورِ سائنس قبول کرنے کو تیار نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ طبیعاتی سائنسوں اور ریاضی وغیرہ کے مقابے میں مابعد الطبیعات سے حاصل کردہ علم نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے کہ دونوں میں تجربی عمل کا استعمال ہوتا ہے۔ عقلِ محض کے خاص استعمال کی حدود مابعد الطبیعات کے تعین کے لیے ازحد ضروری ہیں۔ کانٹ لکھتا ہے کہ ''تنقید عقلِ محض ہمیں یہ سکھاتی ہے کہ خالص تفکری پہلو سے علم میں اضافے کی کوشش بالکل بے کار ہے'' (تنقید عقلِ محض، ص، ۴۹۹)۔ اگر عقل علم میں اضافہ نہیں کر سکتی تو اس سے بڑھ کر اس کی تضحیک اور کیا ہو سکتی ہے کہ جس کام کے لیے اس کا استعمال کیا جا رہا ہے اس میں اس کا کوئی کردار ہی نہیں ہے۔ وہ صرف حسیات اور فہمِ محض کے تعقلات کی پابند ہو کر رہ جاتی ہے۔ علمی مسئلے میں چونکہ تجربے کو اہمیت حاصل ہے اس لیے عقل، تجربی مواد پر اپنے اصولوں کے اس نقطہ نظر کے استعمال سے التباس کا شکار ہو جاتی ہے کہ اس سے علم میں کوئی اضافہ ممکن ہوتا ہے۔ ''عقلِ محض کے تمام فلسفے کا اس سے اعلیٰ اور کوئی استعمال نہیں کہ اس کا کردار خالصتاً نفی کا ہے۔ یہ توسیع کا دستور نہیں ہے، بلکہ اپنی ہی مشق میں نظم و ترتیب کا تعین ہے۔ نئے سچ کے دعوے کے برعکس، اس کی خوبی خود کو غلطیوں سے مبرا کرنا ہے'' (ص، ۵۱۳)

یہ درست ہے کہ عقل کے استعمال سے مختلف نظریے تخلیق کیے جا سکتے ہیں مگر ان کی حیثیت محض تفکری ہوتی ہے، یہ ہمیں کہیں بھی نہیں پہنچاتے۔ تخیل جتنی بھی کوشش کر لے وہ جو کچھ تخلیق کرتا ہے اس کو معروض سے منسوب کیا جاتا ہے۔ علمی مسئلے میں اس قسم کے استناد سے استثنا ممکن نہیں ہے۔ ایک ایسا تفکر جو ذہن کو الجھا دے، یا نت نئے خیالات کو متعارف کرائے، اس سے پیچیدگی میں تو اضافہ ہوتا ہے، تاہم علمی سطح پر کوئی اضافہ نہیں ہو پاتا۔ مابعد الطبیعات کی حیثیت علم کی ایک ایسی شاخ کی سی ہے جس کے بارے میں دعوے تو بہت کیے جاتے ہیں مگر اس سے اب تک حاصل کچھ نہیں کیا جا سکا۔ اذعانی انداز میں دعوے کرنے سے محض جہالت کا ارتقا ہی ممکن ہے۔ جیسا کہ آج کل لوگ مابعد الطبیعات کے حوالے سے اذعانی انداز اختیار کر لیتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کے پاس علمی یا تخلیقی سطح پر مابعد الطبیعات کے بارے میں چند معقول فقرے تک نہیں ملتے، اس کے باوجود مابعد الطبیعات کے بارے میں ان کے یقین کو

کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ان کا وہ تفکر جس کے ذریعے وہ عجیب وغریب خیالات پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں، حقیقت میں وہ خود بھی نہیں جانتے کہ وہ کن فضول خیالات میں الجھ کر رہ گئے ہیں۔ یہاں محض اظہار کا مسئلہ نہیں تفہیم کا مسئلہ زیادہ اہم ہے۔ عقل کی تفکری خصوصیت ہے کہ اگر انسان اپنے علم سے متعلق تمام قضایا کو ترتیب نہ دے تو وہ محض ان میں الجھ کر رہ جاتا ہے۔ عقل جو کچھ سوچتی ہے خود ہی ان میں الجھ جاتی ہے۔ عقل کے لیے یہ جاننا اشد ضروری ہے کہ اپنی حدود کا تعین کیے بغیر وہ کوئی مفید کام سرانجام نہیں دے سکتی۔ تخیل ہو یا عقل یہ انسان کے اندر فطری رجحانات ہوتے ہیں، ان میں سے عقل کا مقام تفکری یا علمی اعتبار سے تو افضل نہیں ہے، مگر جونہی عقل اپنے بدیہی اصولوں کا درستگی سے تعین کرلیتی ہے، تو جہاں اسے علم کے حوالے سے اپنے مقام کا اندازہ ہوجاتا ہے وہاں عمل یا اخلاقیات کی حقیقی افادیت اس پر ظاہر ہوجاتی ہے۔ عقل کا مابعدالطبیعات کے بارے میں سب سے معقول رویہ یہ ہے کہ یہ خود کو علمی قضایا کا ماخذ سمجھنے کی بجائے علمی حوالوں سے اپنی حدود متعین کا تعین کرے۔ علمی قضایا سے متعلق عقل کی حدود کا تعین کوئی اور قوت نہیں کرسکتی، کیونکہ عقل سے برتر قوت کوئی موجود ہی نہیں ہے۔ عقل کسی وجدان یا تخیل کو خود پر حاوی نہیں ہونے دیتی۔ عقل جانتی ہے کہ جونہی وہ اپنی حدود کا تعین کرلیتی ہے، اس کا مقام عمل میں بلند تر ہوجاتا ہے۔ کانٹ کو یہ احساس تھا، اس لیے کانٹ عقل ہی کے ذریعے مابعدالطبیعات کے صدیوں پرانے قضیے کو حل کرنے کی کوشش میں لگا رہا۔ کانٹ کے 'تنقیدی فلسفے' کے بعد تفکری اعتبار سے مابعدالطبیعات کا خاتمہ ہوا، لیکن اخلاقی و عملی سطح پر اس کی بحالی، گو کہ شک سے بالا نہیں، مگر مغربی دنیا میں موضوعی اخلاقی رویوں کو پروان چڑھانے میں معاون رہی۔ کانٹ مابعدالطبیعات کو علمی یا تفکری سطح پر بیکار کرکے عملی یا اخلاقی سطح پر کیسے متشکل کرتا ہے، میں آگے چل کر اس عظیم مغربی فلسفی کے اس اہم نکتے کی جانب ایک بار پھر لوٹوں گا۔

کانٹ کو یقین تھا کہ اس سے قبل مابعدالطبیعات کے بارے میں جو فلسفہ پیش کیا گیا ہے وہ ناقص ہے۔ اس سے قبل کہ میں یہاں کانٹین مابعدالطبیعات کی تنقید پیش کروں یہ جاننا ضروری ہے کہ کانٹ مابعدالطبیعات کے بارے میں کیا سوچتا ہے؟

''یہ سوالات ہمیں یہ تحقیق کرنے پر مجبور کرتے ہیں کہ اب تک مابعدالطبیعات کو سائنس کا

درجہ کیوں نہیں مل سکا، کیا ہم یہ سمجھیں کہ اسے دریافت کرنا ناممکن ہے؟ قدرت نے ہماری عقل میں اس حوالے سے بے چینی کیوں کر پیدا کر رکھی ہے جیسا کہ یہ ہمارا سب سے بڑا مسئلہ ہو؟ کیا ہمارے پاس اس کی کوئی وجہ ہے کہ ہم اپنی عقل پر اعتماد کریں، اب جبکہ اس نے اس مسئلے کے بارے میں نہ صرف یہ کہ ہماری رہنمائی نہیں کی، بلکہ ہمیں بیکار تصورات کی تلاش پر لگا دیا ہے، اس کے باوجود کہ ہم سب اس کے بارے میں سب سے زیادہ سچائی جاننے کے خواہشمند ہیں'' (ص، ۱۴)۔

اس کی اہم وجہ یہ ہے کہ کانٹ سے قبل کے فلسفی ترکیبی اور تحلیلی قضایا کے درمیان پائے جانے والے افتراق کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔ڈیوڈ ہیوم نے اس مسئلے پر کچھ توجہ صرف کی تھی، لیکن وہ تحلیلی کے برعکس ترکیبی قضایا یعنی علت و معلول تک محدود ہو کر رہ گیا۔ ڈیوڈ ہیوم نے مابعد الطبیعات کو تجربے سے ماخوذ قرار دیا۔ تجربے سے ماخوذ قرار دینے کا مطلب ہی یہ تھا کہ ہیوم ان تحلیلی قضایا کو نظر انداز کر رہا ہے، جن کی حیثیت کانٹین مفہوم میں بدیہی ہونے کی وجہ سے تحلیلی ہے۔ تجربے سے ماخوذ سمجھنے کا ایک مطلب یہ ہے کہ مابعد الطبیعات کو تجربی سائنس کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے، جب کہ کانٹ کے نزدیک مابعد الطبیعات تجربے سے ماخوذ نہیں ہو سکتی۔کانٹ ''تنقید عقلِ محض'' کی دوسری اشاعت کے دیباچے میں یوں رقمطراز ہے کہ 'مابعد الطبیعات ایک خالص تفکری سائنس ہے، جو مکمل طور پر جداگانہ حیثیت کی حامل ہے، اور تجربے کی تعلیمات سے کلی طور پر آزاد ہے'' (ص، ۱۴)۔کانٹ مابعد الطبیعات کا تعلق تجربے سے جوڑتا ہے، تجربے سے مابعد الطبیعات کو ماخوذ سمجھ کر نہیں، عقل، کانٹ کے نزدیک، معروضات سے براہِ راست کوئی واسطہ نہیں رکھتی، اگر عقل ایسا کرتی ہے تو مابعد الطبیعاتی عمل، ممکن ہے، تجربے ہی سے ماخوذ سمجھا جائے۔اس صورت میں تجربیت کے زندہ ہونے کا امکان تھا، بدیہی عقلی اصول فہمِ محض کے (حسی معروض سے ماخوذ) تشکیل کردہ تعقلات میں ترتیب و تنظیم پیدا کرتے ہیں۔اس طرح عقل اور حسیات کے مابین فہم کے تعقلات حائل رہتے ہیں۔

علمی مسئلے میں بدیہی تحلیلی تصدیقات، تجربے سے ماخوذ ادراکات اور ان پر فہم کے تعقلات کے اطلاق کے باجود مطمئن نہیں ہوتے۔ تجربہ فہمِ محض کو جو کچھ پیش کرتا ہے، عقل ان پر درست اصولوں کے اطلاق کے باوجود اپنے بدیہی تحلیلی اصولوں کی مزید وسعت چاہتی

ہے۔ وسعت کا یہ عمل خالص تفکری عمل ہے۔ اب یہ تو کہا نہیں جاسکتا کہ عقل کے بدیہی اصولوں کی تعداد میں اضافہ نہیں ہوسکتا۔ عقل مسلسل کوشش کرتی رہتی ہے کہ ان میں اضافہ ہو۔ لیکن یہ واضح رہے کہ ایسا عقل محض تحلیلی طور پر نہیں کرسکتی۔ اس کے لیے ضروری یہ ہے کہ عقل کا عمل ترکیبی ہو۔ ترکیب ہی سے ایک نیا تصور عقل کو پیش کیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ عقل اپنے تفکری عمل میں فہم محض سے حاصل شدہ تعقلات پر عمل کر کے خود میں وسعت پیدا کرتی ہے۔ عقل کا خود میں وسعت پیدا کرنا اپنے تصورات میں وسعت پیدا کرنا ہے۔

کانٹ مابعد الطبیعات کو عقل کے دائرے میں لانا چاہتا ہے، تفکری سطح پر عقل اس میں ناکام نظر آتی ہے، عقل مابعد الطبیعات کا احساس تو رکھتی ہے، مگر خود سے مابعد الطبیعاتی علم میں کوئی اضافہ نہیں کرسکتی۔۔ کانٹ سے پہلے فلسفیانہ سطح پر جو کوششیں ہوئیں کانٹ ان سے مطمئن نہیں ہے۔ فلسفیوں کے مابین مابعد الطبیعات کے حوالے سے کوئی اتفاق نہیں پایا جاتا، نہ ہی ان کی کوششوں سے مابعد الطبیعاتی علم کچھ آگے بڑھ سکا ہے۔ مابعد الطبیعات کا یہ المیہ ہے کہ نہ ہی علم آگے بڑھ سکا ہے اور نہ ہی عقلِ انسانی میں اس کی احتیاج ہی ختم ہوسکی ہے، یہ سب کانٹ کو سوچنے پر مجبور کرتا ہے، عقل مسلسل اس کی احتیاج میں مبتلا ہے، عقل کا کام تحلیلی نوعیت کا ہے، تحلیلی بنیادوں پر علم میں اضافہ نہیں ہوسکتا، علم میں اضافے کے لیے ترکیبی تعقلات سے مدد لینی پڑتی ہے۔ ترکیبی تعقلات میں فیصلہ کن کردار فہمِ محض کا ہے، جو تجربی مواد پر تعقلات کی تشکیل کرتی ہے۔ اگر عقل، فہمِ محض سے حاصل شدہ تعقلات پر کوئی حکم صادر کرتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ عقل اس مواد کی پابند ہے جو فہمِ محض اسے سونپتی ہے۔ اس طرح عقل تجربی مواد کو نظر انداز نہیں کرتی، قطع نظر اس سے کہ یہ فہمِ محض کی وساطت سے اس تک پہنچا ہے۔ اس سے عقل کی خودمختار حیثیت پر زد پڑتی ہے، جبکہ کانٹ ہمیں یقین دلا چکا ہے کہ عقل کا کام خالصتاً تفکری ہے۔ تفکری کا مطلب یہ کہ تحلیلی نوعیت کا ہے۔ کانٹ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ عقل میں تفکر کا پہلو فطری نوعیت کا ہے۔ اسی بنا پر مابعد الطبیعات کا موجود رہنا یقینی ہے۔ کانٹ کے الفاظ میں یوں کہ "مابعد الطبیعات کے بارے میں یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ ہمیشہ سے موجود ہے اور ہمیشہ موجود رہے گی، بطورِ سائنس نہ سہی مگر انسانی ذہن میں فطری رجحان کے طور پر ضرور رہے گی" (تنقید عقلِ محض، ۴۱)۔ عقل کا استعمال جب بھی ہوتا ہے، مابعد الطبیعات کسی نہ کسی شکل میں سامنے

آ ہی جاتی ہے۔ کانٹ اس سے مطمئن نہیں عقل کسی نہ کسی تفکر کے نتیجے میں مابعد الطبیعات کی کوئی نہ کوئی شکل سامنے لاتی رہے۔ مابعد الطبیعات کا کسی نہ کسی شکل میں ظاہر ہونا مسئلے کا حقیقی حل نہیں ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ان عقلی قضایا، جو فطرتِ انسانی میں موجود ہیں، جن کے تحت علم کا تیقن محض تحلیلی بنیادوں پر ممکن نہیں، اور وہ ترکیبی قضایا جن کا تعلق کسی نہ کسی حوالے سے تجربے کے ساتھ ہے، ان دونوں کے درمیان علم اور عدم علم کی حدود کا تعین کر لینا ضروری ہے۔ عقلِ انسانی بیشک مابعد الطبیعات کے بارے میں کچھ جان سکی ہے یا نہیں، مگر عقل جسے ''تنقید عقل محض'' میں اپنے ہی اصولوں سے غرض ہے، مابعد الطبیعات کو اپنی سرشت میں پیوست دیکھتی ہے۔ ہمارے لیے یہ جاننا اہم ہے کہ نظری سطح پر اگر عقل مابعد الطبیعات کو جان نہیں سکتی، اس سے کوئی علم حاصل نہیں کر سکتی، تو اس احساس کو کیوں خود سے وابستہ رکھتی ہے؟ کانٹ اپنے فلسفے میں عقل کی 'نظری' اور عقل کی 'عملی' جہت کا احاطہ پیش کرتا ہے۔ عقل نظری ہو یا عقل عملی دونوں صورتوں میں عقل کو اپنے ہی ہیئتی اصولوں سے سروکار ہوتا ہے۔ اگر معروض خارج سے دیا ہوا ہے تو عقل نظری بدیہی لحاظ سے اس کا تعین کر دیتی ہے، یا بدیہی طور پر اس کو عمل میں پیش کرنے کے راستے پر چل پڑتی ہے۔

مابعد الطبیعات کی ڈی کنسٹرکشن کی کوشش ہمیں صرف کانٹ کے فلسفے ہی میں نہیں ملتی، بلکہ کانٹ کے بعد جرمن فلسفی فریڈرک نٹشے بھی اپنے انداز میں مابعد الطبیعات کو شک کی نظر سے دیکھا ہے۔ یہ تو کانٹ نے ہی ثابت کر دیا تھا کہ فوق تجربی سبجیکٹ اس وقت تک اندھا ہے جب تک وہ تجربی عمل سے گزر کر مقولات کا حسی ادراکات سے موازنہ نہیں کرتا، کانٹ کی یہ دلیل فلسفے کی دنیا میں آج تک قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے۔ نٹشے شعوری تعقلات کی بنیاد پر کسی ایسی سچائی کے انکشاف کا منکر ہے، جو صرف تعقلات کے وسیلے سے ظاہر ہو۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ نٹشے کسی ایسی سچائی پر یقین رکھتا ہے اور صرف شعوری تعقلات کو اس کی گرفت کے لیے ناکافی خیال کرتا ہے۔ نٹشے کے لیے کوئی ایسی سچائی موجود ہی نہیں ہے بلکہ یہ سچائی خود ان تعقلات کی اختراع ہے جن کی بنیاد پر اس سچائی کو پا لینے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ مغربی فلسفے کی تاریخ میں نٹشے ایک مربوط فکر کا حامل مفکر نہیں ہے، جو منطقی انداز میں اپنی سوچ کو آگے بڑھاتا ہو، کیونکہ اگر نٹشے ایسا کرتا تو وہ اپنی ہی فکر کی بنیادی روح سے انحراف کرتا جس کے تحت

منطقی اور غیر منطقی اس فوقیتی ترتیب کا تسلسل ہے، جو یونان سے لے کر ہیگل کے فلسفے تک مغربی فلسفے میں غالب رہا ہے۔ اس لیے نطشے کے مفہوم میں منطقی اور غیر منطقی کی یہ تقسیم اس قبل ازل تاریخ متصور کیے گئے اصول کا تسلسل ہے، جو حقیقی دنیا کی وضاحت اور تشریح میں اپنی بقا کے اصول کو مدِ نظر رکھتا ہے۔ مغربی فلسفے کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ 'ہونے' (Becoming) کے سوال سے پہلے Being کا سوال ہوتا ہے، جسے 'ہونے' کے سوال پر اہمیت دی جاتی ہے اور اسے 'سچائی' سے منسوب کیا جاتا ہے۔ Being اپنے وضع کردہ منطقی اور عقلی اصولوں کے تحت اپنی وضاحت اور تجزیہ کرتا ہے، جو حقیقی نہیں بلکہ متصورہ ہوتا ہے۔ Being کے لازمانی فلسفے کے ساتھ مستقل شناخت، اقدار اور روح جیسے عوامل جڑے ہوئے ہیں۔ جب منطقی اور عقلی تعقلات سے دست بردار ہوا جائے جو فوقیتی ترتیب پر قائم ہیں تو ان عوامل کو خطرہ درپیش ہونا لازمی ہے، لہٰذا نطشے کے نزدیک منطقی اور عقلی تعقلات کا ماورائی، لازمانی یا قبل از تاریخ تصور کیا جانا حقیقت میں شناخت، اقدار اور روح کا تحفظ کرنا ہے، جس کے قائم رہنے کی وہ کوئی جامع صورت نہیں دیکھتا۔ جب فلسفیانہ تاریخ کے اس بنیادی قضیے سے باہر نکل آئیں تو نطشے کے نزدیک کچھ بھی حتمی یا مستقل نہیں رہتا۔

فوقیتی ترتیب کے تسلیم نہ کیے جانے کا مطلب یہ ہوا کہ کسی ایک سوچ یا فکر کو دوسری پر ترجیح نہیں دی جا رہی، ایسا صرف ان فلسفوں میں ہوتا ہے جن میں ظاہر سے پرے جوہر کے ہونے پر یقین رکھا جاتا ہے۔ جہاں تک انسان کا تعلق ہے تو اس کے باطن میں کسی ایسے مستقل عنصر کی موجودگی کو تصور کیا جاتا رہا ہے، جو اسے دوسرے جانوروں سے ممتاز کرتا ہے اور جو ہر لحہ اس جوہر کا متلاشی رہتا ہے۔ مغربی فلسفے میں اس جوہر کی دریافت کا عمل مختلف طریقوں جیسا کہ تجربیت، تصوریت یا عقلیت کی بناء پر ہوتا رہا ہے۔ مختصر یہ کہ مابعد الطبیعات کی تمام بحث Being اور اس کے جوہر (essence) کی بحث ہے، یعنی ظاہری دنیا حقیقی دنیا نہیں ہے بلکہ یہ حقیقی دنیا کی محض ظاہری شکل ہے۔ نطشے کے نزدیک نہ ہی Being کا تعلق تفکر کے ساتھ ہے کہ وہ اس عمل سے کسی 'حقیقی' دنیا تک پہنچ جائے اور نہ ہی کوئی ایسا 'جوہر' ہی موجود ہے جسے ظاہر پر اہمیت دی جا سکے، یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خود انسان کے اندر کوئی ایسی خصوصیت ہے جو مستقل نوعیت کی ہے جس کی بنا پر انسان کو دیگر جانوروں سے ممتاز کیا جاتا ہے۔ اس نطشیائی

فلسفیانہ پسِ منظر میں جوہر کی بحث محض وقت کا زیاں معلوم ہوتا ہے۔

مختصر یہ کہ ہم نٹشے کو مغربی فلسفے کے ایک ایسے نمائندے کے طور پر دیکھتے ہیں جو اس ''موجودگی کی مابعد الطبیعات'' کی روایتی تشریح سے انحراف کرتا ہے، جس کی تنقید دریدا کرتا ہے اور نٹشے کو اسی مابعد الطبیعات کے احاطے میں لاکھڑا کرتا ہے۔ دریدا کہتا ہے کہ ''نٹشے کو آسانی سے مابعد الطبیعات میں نہیں رکھا جاسکتا۔ اس نے سگنی فائر کو لوگوس اور اس سے متعلقہ سچ اور ابتدائی سگنی فائڈ جسے کسی بھی مفہوم کے تحت سمجھا جاسکے، سے نجات دلانے کی بڑی کوشش کی ہے'' (تحریریات، ص، ۱۹)۔ نٹشے اس سچائی کا قائل نہیں تھا جو لوگوس کے تحت متشکل ہوتی تھی۔ اس کے باوجود نٹشے نے اس تحریر میں لکھا جس کا آغاز و ارتقاء لوگوس کے تحت ہوا تھا، جو دریدا کے الفاظ میں ''لوگوس کے ماتحت ہے، وہ ایک ایسے عہد میں اس کے ماتحت ہوتی ہے، جس کے معنی کو ڈی کنسٹرکٹ کرنا بہت ضروری ہے'' (ص، ۱۹)۔ نٹشے کوشش تو کرتا ہے مگر اس کا فلسفہ اذعانی انداز میں اس مابعد الطبیعات کے حصار میں رہتا ہے، جس کے خلاف وہ برسرِ پیکار تھا۔ لہٰذا دریدا کے نزدیک مغربی فلسفے کی عمارت مابعد الطبیعات پر کھڑی ہے، مگر یہ مابعد الطبیعات وہ نہیں جو بیشتر لوگ تصور کر لیتے ہیں۔ دریدا کی مغربی مابعد الطبیعات کی تعریف اس کی اپنی ہے۔

جب دریدا ڈی کنسٹرکشن کا ذکر کرتا ہے تو اس وقت بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کہیں باہر سے ہتھیار مستعار لیتا ہے، نہ ہی اس دعوے کو قبول کیا جاسکتا ہے کہ دریدا نے شاید کسی قدیم مشرقی متن سے اصول اخذ کیے ہیں۔ دریدا کے نزدیک ''متن سے باہر کچھ نہیں ہے۔'' جہاں تک ساخت کا تعلق ہے تو ساخت کو باہر سے ڈیکنسٹرکٹ نہیں کیا جاسکتا (تحریریات، ص، ۲۴)۔ اس کے بعد اہم ترین سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کونسا متن ہے جس کو دریدا ڈی کنسٹرکٹ کرتا ہے۔ کیا وہ کوئی مشرقی متن ہے؟ یا وہ مغربی متن ہے؟ لوگوس کا وہ فلسفہ جس کے تحت مابعد الطبیعاتی معنی کی موجودگی اور اس کی برآمدگی کی بحث میں دریدا الجھتا ہے اس کا تعلق مغربی فلسفے کے ساتھ ہے، یہ تاثر قائم کرنا قطعی طور پر غلط ہے کہ دریدا کے پیش نظر شاید مشرقی تناظر تھا یا وہ کسی قدیم ہندوستانی متن سے متاثر تھا۔ تناظر دریدا کے لئے بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے، بلکہ یہ کہنا مناسب ہے کہ دریدا کے پیشِ نظر ہم عصر سماجی، سیاسی اور سائنسی تشکیلات

اہم رہی ہیں۔ دریدا جانتا ہے کہ لوگوس سے متعلق جس مغربی فلسفے کو وہ ڈی کنسٹرکٹ کرنا چاہتا ہے، اس کا امکان Cybernatics عہد کے بغیر ممکن نہیں تھا۔ جہاں تک تقریر کے تحریر کو دبائے رکھنے کا سوال ہے، تو یہ بھی لازمی تھا، کیونکہ تحریر کا احساس cybernatic کے بغیر ممکن نہیں تھا۔ ''وہ تمام فیلڈ جس کا cybernatic programme احاطہ کرتا ہے وہی تحریر کا میدان ہے'' (تحریریات، ص، ۹)۔ تحریر کی اہمیت اس لیے زیادہ ہے کہ عصری تشکیلات یعنی تاریخ، معنی اور خود تحریر کے اپنے جوہر کے بارے میں تحریر سے زیادہ علم کوئی اور نہیں دے سکتا۔ Cybernatics اور تحریر کے درمیان گہرا تعلق ہے۔ مغرب میں cybernatics نے جس مختلف صورتحال کو جنم دیا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ تقریر کی حدود متعین کی جائیں جس نے تقریباً تین ہزار برس سے تحریر کو اس کے تمام تر اوصاف سمیت دبا رکھا ہے۔ دریدا کا دعوٰی ہے کہ تاریخی اعتبار سے تقریر کا کردار اب فیصلہ کن نہیں رہا، تحریر کا دائرہ وسیع ہے، تحریر میں Differance, Trace, Gramme وغیرہ شامل ہوتے ہیں اور تحریر کے یہ اوصاف cybernatics کے ساتھ جڑ کر ہی اپنے تاریخی کردار کو واضح کر سکتے ہیں۔ Cybernatics اس لیے تحریر کے لیے زیادہ موافق ہے کہ اس میں بھی ''زندگی، روح اور اقدار'' کے فوقیتی ترتیب پر مبنی مابعدالطبیعاتی تعقلات کو تحریر ہی کی طرح دھندلا کرنے کی صفت پائی جاتی ہے۔

دریدا اپنی کتاب Of Grammatology میں سقراط، افلاطون اور ارسطو پر بھی مختصر بحث کرتا ہے۔ حتیٰ کہ سقراط سے ماقبل عہد کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ یونانی فلسفیوں کے حوالے سے دریدا یہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے کہ ان فلسفیوں کے نزدیک تقریر کی حیثیت اولین رہی ہے جب کہ تحریر ان کے نزدیک ایک خارجی عنصر کی حیثیت رکھتی ہے، جسے سبجیکٹ ارتباطی عمل میں ثانوی درجے پر رکھتا ہے۔ سقراط کی مثال دیکھیں کہ وہ لکھتا ہی نہیں تھا۔ اسی طرح دریدا، ارسطو کا ایک اقتباس پیش کرتا ہے، جس میں ارسطو کہتا ہے کہ ''بولے گئے الفاظ ذہنی تجربے کی علامت ہیں، اور لکھے گئے الفاظ بولنے والے الفاظ کی علامت ہیں'' (تحریریات، ص، ۱۱)۔ سوال یہ ہے کہ بولا گیا لفظ کیا ہے؟ دریدا کے نزدیک بولا گیا لفظ انسانی سبجیکٹ کے باطن کی آواز ہے، یا انسانی باطن کے قریب ہے۔ اس لیے اسے اہمیت دی جاتی ہے۔ اگر بولا گیا لفظ

اولین دال ہے تو تحریری دال اس بولے گئے دال کا دال ہے، یعنی اس کی آزادانہ حیثیت کو چیلنج ہو چکا ہے۔ اس کی آزادانہ حیثیت جس میں اس کی منطق کارفرما ہو، اس کے امکان کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور وہ منطق سامنے آتی ہے جو تقریری عمل کے ماتحت ہوتی ہے۔ یہاں سے دریدا اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ارسطو کے نزدیک تحریر کی حیثیت ثانوی ہے۔ ہمیں اس سوال کا جواب بھی تلاش کرنا ہے کہ تقریر کیا ہے؟ بظاہر یہ تقریر آواز ہے، آواز کو سنا جا سکتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ آواز کا تعلق حس کے ساتھ ہے۔ آواز کس کی ہے؟ بلاشبہ Being (وجود) کی۔ Being کیا ہے جو اس عمل سے گزر رہا ہے۔ Being وہ موجود ہے، جس کی موجودگی حس اور سوچ کے تعلق کو قائم رکھتی ہے۔ لہٰذا تقریر کی اولیت میں 'حس' کی حیثیت ایک طرح کے مدلول کی سی ہوتی ہے۔ حس خود سے باہر اشیاء کی تصدیق کرتی ہے۔ اس مفہوم میں دیکھیں تو تحریری مدلول کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی، وہ صرف پہلے سے موجود 'وجود' کو اس کی اپنی منطق کے تحت معنی قائم کرنے کے لیے ایک طرح کا آلہ ہوتا ہے۔ اگلا اہم نکتہ یہ ہے کہ سیوسیئر کے بارے میں دریدا کا کیا خیال ہے؟ کیا سیوسیئر مغربی فلسفے کی روایت سے باہر نکل آیا تھا؟ کیا سیوسیئر نے کوئی نیا فلسفہ تشکیل دے دیا تھا؟ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سیوسیئر کی لسانی تھیوری ارسطو سے ہیگل تک کے شعوری فلسفے کی لسانی تشریح ہے۔ سیوسیئر کے سگنی فائڈ کو کانٹ یا ہیگل کے تعقلات کے زمرے میں بآسانی رکھا جا سکتا ہے۔ دریدا کے نزدیک بھی سیوسیئر مغربی روایت کا اہم نمائندہ ہے۔ سیوسیئر اپنی کتاب ''عمومی لسانیات میں کورس'' میں رقمطراز ہے کہ ''میں اپنی بحث کو Phonetic System تک محدود رکھوں گا، بالخصوص اس نظام تک جس کا آج کل استعمال ہو رہا ہے اور جو یونانی حروفِ تہجی سے جنم لیتا ہے'' (ص، ۴۸)۔ اس لیے نہ صرف دریدا بلکہ سیوسیئر کے فلسفہ لسان کا ماخذ مغربی فلسفیانہ روایت کو ہی سمجھنا چاہیے جس کا آغاز یونان سے ہوا تھا۔ فلسفے کی کوئی بھی تشریح تعقلات کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ مغربی فلسفے کی دریدا کی تشریح بالآخر اس نکتے پر منتج ہوتی ہے کہ جو تعقلات تشکیل دیے جاتے ہیں، ان میں مرکز سے انحراف نہیں ہو سکتا۔ جب انسانی سبجیکٹ کسی عمل میں شامل ہوتا ہے تو مرکزیت سے نجات نہیں پائی جا سکتی۔ زندگی سے متعلقہ کوئی بھی پہلو ہو، اس کی تفہیم لازمی طور پر کی جاتی ہے۔ سوچ کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔ سوچ کا تفاعل دریدا کی نظر میں مرکزیت قائم کرنے کے

مترادف ہوسکتا ہے، مگر انسانی زندگی میں اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ سیوسیئر اس حقیقت سے باخبر تھا۔ زبان کے اصولوں کی تشریح میں موضوعی پہلو شامل نہیں ہونا چاہیے، مگر زبان کی کوئی بھی تشریح انسان کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس لیے سیوسیئر ان اصولوں میں موضوعی عمل کو نظر انداز نہیں کرسکتا تھا۔ موضوعی عمل کی شمولیت کا مقصد معنی و مفہوم اور مرکزیت کو تشکیل دینا ہے۔ دریدا کو سیوسیئر نے اس نتیجے پر پہنچا دیا تھا کہ زبان ایک مکمل نظام ہے، جو اپنے ہی اصولوں کے تحت عمل آرا ہوتی ہے۔ دریدا اس نکتے کو اذعانیت کی حد تک کھینچ کر لے گیا۔ اس کے لیے دریدا کو انسانی سبجیکٹ کو لامرکز کرنا پڑا۔ انسانی سبجیکٹ کی لامرکزیت کا مطلب معنی کی عدم موجودگی کی شکل میں ابھرا۔ جونہی دریدا کو انسانی سبجیکٹ کی لامرکزیت کا پہلو تسکین دینے لگا، دریدا اس امر پر اصرار کرنے لگا کہ سیوسیئر کے فلسفہ لسان میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔ کبھی تو سیوسیئر کو ارسطو سے جوڑنے لگا، کبھی اس کا تعلق ہیگل اور کبھی روسو سے قائم کرنا شروع کر دیا۔ کرسٹوفر نورس نے اپنی کتاب ''دریدا'' میں سیوسیئر کو ہیگل کے کھاتے میں ڈالا ہے، جبکہ سیوسیئر کے فلسفہ لسان میں ہیئت کا کلی تصور کانٹ کے زیادہ قریب ہے۔ دریدا اپنی کتاب ''فلسفے کی حدود'' میں سیوسیئر کا تعلق روسو سے جوڑتا ہے۔ دریدا کبھی تو سیوسیئر کا اقتباس پیش کرتا ہے اور کبھی روسو کا اس سے ملتا جلتا اقتباس پیش کرتا ہے۔ دریدا کا واحد مقصد تمام مغربی فکر کو مابعد الطبیعات کے دائرے میں لانا ہے، اور مابعد الطبیعات کی وہ تعریف جو صرف اسے قبول ہے، قطع نظر اس کے کہ ہر فلسفیانہ پسِ منظر میں اقدار کی شکست و ریخت، ان کی تفہیم و عدم تفہیم، ان کی حرکت و ارتقا کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔ دریدا پہلے سیوسیئر کا اقتباس پیش کرتا ہے،

''زبان اور تحریر نشانات کے دو مختلف نظام ہیں، دوسرے کا واحد مقصد پہلے کی نمائندگی کرنا ہے'' (فلسفے کی حدود، ص، ۱۴۹)۔

روسو کے اقتباس پر نظر ڈالیں،

''زبانیں بولنے کے لیے بنائی گئی ہیں، تحریر صرف تقریر کے لیے ضمیمے کا کام کرتی ہے ...... تحریر صرف تقریر کی نمائندگی کرتی ہے'' (۱۴۹)۔

دریدا ترتیب کے ساتھ سیوسیئر اور روسو کے اقتباسات پیش کرتا ہے۔ مقصد اس کا یہ ثابت کرنا ہے کہ ''مغربی مابعد الطبیعات'' میں تحریر کو ثانوی حیثیت دی گئی ہے۔

دریدا ہمیں یاد دلاتا ہے کہ سیوسئیر یہ قبول کرتا ہے کہ ''دال اور مدلول ایک ہی پتے کے دو رخ ہیں، یہ خیال Logocentrism کی روایت میں رہتا ہے'' (ص، ۱۱)۔ آواز اور وجود کے درمیان پائی جانے والی قربت سیوسئیر کے نظریہ لسان میں جھلکتی ہے۔ اوپر ہم نے دیکھا کہ دریدا کس طرح ارسطو کے نزدیک لکھے گئے الفاظ بولے جانے والے الفاظ کی علامت کے طور پر پیش کرتا ہے۔ دریدا اس اقتباس کو ذہن میں رکھتے ہوئے سیوسئیر کے اس اقتباس کی جانب توجہ مبذول کراتا ہے: ''زبان اور تحریر سائنز (Signs) کے دو مختلف نظام ہیں، دوسرے کا واحد مقصد پہلے والے کو دبانا ہے'' (تحریریات، ص، ۳۰)۔ اس سے یہ واضح ہوا کہ دریدا کے نزدیک سیوسئیر نے کوئی نئی بات نہیں کی بلکہ سیوسئیر کی لسانی تھیوری شعوری فلسفوں کا چربہ ہے۔ سبجیکٹ اور معروض کے فلسفوں میں یہ ہوتا ہے کہ معروض کو دیکھ کر انسانی سبجیکٹ اس کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ تفہیم کے اس عمل میں نشان سے باہر معروض پر نشان کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ نشان کا معروض پر اطلاق کیا جانا، زبان کے اصولوں کے منافی ہے۔ اس عمل میں خواہ معروضیت کا دعویٰ کیا جاتا ہے مگر دریدا کی تشریح کے تحت معروضیت کا دعای بھی معنی کی جانب اشارہ ہے۔ مثال کے طور پر ارسطو کے لیے زبان پہلے سے موجود خیال کے اظہار کا وسیلہ ہے۔ اس خیال کا اطلاق معروض پر ہوتا ہے۔ سبجیکٹ اور معروض کی ترتیب اور سیوسئیر کی تقریر اور تحریر کی ترتیب میں کوئی فرق نہیں ہے۔ سیوسئیر کا سگنی فائڈ نشان کی خودمختاری کو سلب کرتا ہے۔ اقدار کی وضاحت و تشکیل کے درمیان فرق ابھر سکتا ہے، جیسا کہ مختلف مغربی فلسفیوں کے فلسفوں میں ہوتا ہے، مگر دریدا کے نزدیک بنیادی اصول میں کوئی فرق نہیں ہے۔ دریدا صرف ان پہلوؤں پر توجہ مرکوز کرتا ہے جن کے تحت 'موجودگی' قائم ہوتی ہے۔ یہ موجودگی انسانی سبجیکٹ کی شمولیت سے ممکن ہوتی ہے، اس کے اندر حسیات اور شعور کا عمل جاری رہتا ہے۔ حسیات سے حاصل ہونے والے علم کی حیثیت ظاہری ہوتی ہے، جبکہ شعور 'جوہر' تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ مغربی فلسفے میں 'جوہر' کو مابعد الطبیعات کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ دریدا کی ڈی کنسٹرکشن میں زبان کی خودمختاری کا تقاضا ہے کہ سگنی فائڈ تک نہ پہنچا جائے۔ دریدا اس خیال تک پہنچنے کے لیے کوئی ایک بھی نیا اصول تشکیل نہیں دیتا۔ دریدا صرف سیوسئیر کے وضع کردہ تحریری اصولوں کو تقریری اصولوں پر چسپاں کر کے انسانی سبجیکٹ کو حذف کر دیتا ہے۔

سیوسیئر کہتا ہے کہ صوتی سگنی فائر اور سگنی فائڈ کے درمیان تعلق کی نوعیت کو آواز اور حس کے مفہوم میں دیکھا جاسکتا ہے۔ انسانی سبجیکٹ کی اس برتری کا مطلب ہی یہ ہے کہ تحریر کو تقریر کا پابند سمجھا جائے۔ سیوسیئر کے نزدیک یہ تعلق 'فطری' نوعیت کا ہے۔ اگر سبجیکٹ کے تقریری پہلو اور تحریر کے درمیان تعلق فطری ہے تو زبان کے وہ اصول جن کے مطابق سیوسیئر زبان کو ایک خود مختار نظام کے طور پر پیش کرتا ہے، اس پہلو پر سوالات قائم ہونے لگتے ہیں۔ سیوسیئر کا فلسفہ لسان خود سے متضاد ہو جاتا ہے۔ اگر نشان کا دوسرے نشانات کے ساتھ تعلق 'من مانا' ہے تو تقریر کی تحریر پر برتری کیوں کر ہوسکتی ہے؟ اگر تحریر کے اصول حتمی ہیں، تو تقریر کی برتری کا جواز کیا ہے؟ دریدا انتہائی چالاکی سے سیوسیئر کے اخذ کردہ اصولوں کو تحریر کے نام پر، سبجیکٹ کو حذف کر کے، تقریر کے خلاف استعمال کرتا ہے۔ تاہم دریدا یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ تمام اصول سیوسیئر سے ماخوذ ہیں۔ ''سیوسیئر عمومی تحریریات کا میدان کھول دیتا ہے۔ جس کو نہ صرف عمومی لسانیات سے خارج ہی نہیں کیا جائے گا، بلکہ یہ اس [عمومی لسانیات] کی سرپرستی کرتا ہوا اس کو خود میں شامل کرلے گا'' (تحریریات، ص، ۴۵۔ ۴۴)۔ سیوسیئر کو انسانی سبجیکٹ کی اہمیت کا احساس تھا۔ سیوسیئر کی لسانی تھیوری میں نفسیات کو فیصلہ کن اہمیت حاصل تھی۔ جیسا کہ سیوسیئر کہتا ہے کہ ''نشانیات کے صحیح مقام کا تعین ماہرِ نفسیات کا کام ہے'' (بحوالہ تحریریات، ص، ۴۰)۔ نفسیات کی شمولیت ہی سبجیکٹ کی برتری کو تسلیم کرنے کے مترادف ہے۔ سیوسیئر ہی نہیں ہسرل کے فلسفے میں بھی وجدان بحثیت فوق تجربی حیثیت کے عمل آرا تھا۔ دریدا یہ دیکھتا ہے کہ ہسرل کی مظہریات میں وہ اصول موجود نہیں ہیں، جو زبان کو ایک خود مختار نظام کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ سیوسیئر کی لسانی تھیوری جن اصولوں کو وضع کرتی ہے انھیں مظہریات کے خلاف استعمال کیا جاسکتا ہے۔ دریدا کی ہسرل کے خلاف پیکار سیوسیئر کی ساختیات کی مرہونِ منت ہے۔ دریدا سمجھتا ہے کہ وجدان جب تک تقریری تھیوری میں الجھا رہتا ہے اس وقت تک وہ غیر وجدان کی حدود کو نہیں دیکھتا۔ جب تک تحریر کو اس کے مآخذ اور معیار کے مطابق نہیں جانچا جاتا اس وقت تک تقریری ترتیب قائم رہتی ہے، وجدان کا سوال بھی موجود رہتا ہے۔ سیوسیئر زبان کے حوالے سے Arbitrariness (من مانا) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ سیوسیئری لسانیات میں 'من مانا' ایک ایسا اصول ہے کہ جو زبان کو خود مختار بنا کر سبجیکٹ کی برتری

کو ختم کر دیتا ہے۔ اگر زبان میں معنی کی نوعیت کے حوالے سے قائم ہوا تعلق 'من مانا' ہے تو سبجیکٹ کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اگر سبجیکٹ کی برتری کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سیوسیئر ی اصول کی کوئی حیثیت نہیں رہتی۔ گو کہ سیوسیئر کی لسانیات میں 'من مانے' اور 'افتراق' جیسے اصول موجود ہیں مگر اس کے باوجود دریدا کا یہ دعوی ہے کہ سیوسیئر سگنی فائر اور سگنی فائڈ کے درمیان تعلق کو فطری خیال کرتا ہے۔ 'من مانا' اور 'فطری' ایک ایسا تضاد ہے جسے دریدا، سیوسیئر کے تضاد کو دور کرتا ہوا سیوسیئر کے اصول کی پیروی میں، 'من مانے' کی توثیق پر ختم کرتا ہے۔ دریدا ''فلسفے کی حدود'' میں کہتا ہے کہ سیوسیئر ایک ایسا مفکر ہے جو زبان کے من مانے اور افتراقی کردار کو عمومی نشانیات، بالخصوص لسانیات کی بنیادوں میں پیوست دکھاتا ہے...... من مانا اور افتراقی اس کے نزدیک ناقابلِ علیحدگی ہیں'' (ص، ۱۰)۔ اس اصول کی اہمیت اس لیے زیادہ ہے کہ اس کے تحت ہی افتراق کی معنوی تخفیف موضوعی عمل کے احاطے سے نکل جاتی ہے۔ 'من مانے' کا فیصلہ کن کردار معنوی موضوعی عمل کے خاتمے اور زبان کو بطورِ آفاقی اصول تسلیم کرنے پر منتج ہوتا ہے۔ دریدا ''تحریریات'' میں لکھتا ہے کہ ''صوتی سگنی فائر اور سگنی فائڈ کے درمیان تعلق فطری نہیں ہوتا۔ متعین سگنی فائر اور سگنی فائڈ کے درمیان تعلق من مانا ہوتا ہے ......نشان کا من مانا ہونا تحریر کے امکان اور اس کے دائرے سے باہر ممکن نہیں ہے'' (ص، ۴۴)۔ جب من مانا حتمی ہے، تو سبجیکٹ کی حیثیت ثانوی ٹھہرتی ہے، 'من مانے' کا اطلاق ہی اس وقت ہوتا ہے، جب تحریر کے اصول لاگو ہوتے ہیں۔ تحریر کے اصول لاگو ہونے کا مطلب ہوا کہ تقریر یا سبجیکٹ اب تحریر کے اصولوں کا پابند ہے۔ جب ہم سبجیکٹ کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے مراد محض ایک تجریدی اصطلاح نہیں ہے۔ سبجیکٹ سے وہ تمام اصطلاحات وابستہ ہیں جن کو مغربی فلسفے میں استعمال کیا جاتا ہے۔ ان اصطلاحات میں عقلیت، حس، شعور، تخیل، وجدان وغیرہ شامل ہیں۔ جیسا کہ دریدا 'تحریریات' میں لکھتا ہے کہ

Between rationalism and mysticism there is, then, a certain complicity. (P,80)

سیوسیئر کے لسانی اصولوں میں افتراق معنی کے قائم ہونے کے حوالے سے اہم کردار کا حامل ہے۔ افتراق کی تقریری شمولیت سے تخفیف کی جاتی ہے، جو سیوسیئر کے مفہوم میں سگنی

فائڈ کی شکل میں سامنے آتی ہے۔ لہٰذا افتراق کی وہ حمیت جسے معنی کے قیام کے لیے سیوسیئر نے وضع کیا تھا، اس کی تخفیف کر کے زبان کے حوالے سے وضع کردہ اصولوں کو خود ہی چیلنج کردیا۔ جب زبان کے حوالے سے اصول قائم کیے جا چکے ہیں، جن کے مطابق یہ ایک ایسا نظام ہے جو اپنے ہی اصولوں کے تحت معنی کو قائم کرتا ہے، تو پھر تقریر اور تحریر کے مابین ایسا تعلق قائم نہیں ہوسکتا، جو زبان کے اصولوں کے فطری پن کو داؤ پر لگادے۔ زبان کے وہ اصول صرف تحریر ہی میں قائم رہ سکتے ہیں۔ دریدا اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وہ اصول اسی صورت برقرار رہ سکتے ہیں جب تقریر کی بجائے تحریر کو اصل زبان قرار دیا جائے۔ روسو کے حوالے سے بھی واضح تھا کہ وہ تحریر کو ایک ''خطرناک ضمیمہ'' قرار دیتا تھا۔ سیوسیئر نشانات کے نظام کی تشکیل کرتا ہوا اس نتیجے پر پہنچا کہ ایک نشان کا دوسرے نشان کے ساتھ تعلق زبان کو خود مختار نظام میں تبدیل کرتا ہے۔ زبان جو کہ تحریر کے اصولوں کے تابع ہے اس کے اصولوں کی پیروی کا مطلب سگنی فائر کا سگنی فائڈ سے تعلق ہے۔ سگنی فائڈ کا سوال انسانی سبجیکٹ کی شمولیت کے بعد اٹھتا ہے۔ جب لسانی نشان صوتی نشان کی شکل اختیار کر جائے تو جہاں ایک طرف تقریر کی اولیت کا سوال ابھرتا ہے تو دوسری طرف زبان خود اپنے اصولوں سے انحراف کرتی ہے۔ جب یہ واضح ہوگیا کہ زبان کا کام نہ ہی خارجی حوالے کے تحت تعقلات کی تشکیل ہے اور نہ ہی یہ انسانی تخیل یا وجدان میں پہلے سے موجود یا دریافت کیے ہوئے خیالات کے اظہار کا وسیلہ ہے، تو پھر نہ صرف کلاسیکی لسانیات پر بلکہ زبان کے صوتی اظہار پر زبان کے اصولوں کا اطلاق لازمی ہو جاتا ہے۔ زبان کے نظام میں ایک نشان کے دوسرے نشان کے حوالے سے قائم کی جانے والی شناخت میں افتراق جیسا اصول کارفرما ہے، جو کہ سیوسیئر کا وضع کردہ ہے۔ ایک نشان جہاں دوسرے نشان سے زمان و مکاں میں مختلف ہوتا ہے۔ نشان زمان میں کسی دوسرے نشان سے مختلف ہوکر معنی حاصل کرتا ہے، دوسرا نشان، جس سے معنی حاصل کیا جاتا ہے، پہلے نشان کی شناخت پر اپنا نقش (Trace) چھوڑتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ شناخت یا معنی پہلے نشان کا خود مختار فعل نہیں، بلکہ دوسرے کا نقش شناخت یا معنی کے لیے لازمی ہے۔ جس نشان سے معنی یا شناخت قائم ہوتی ہے، وہ اپنی شناخت کے لیے کسی دوسرے نشان کا مرہونِ منت ہوتا ہے۔ مغربی مابعد الطبیعات میں ماورائی موجودگی جس کی جانب تخفیف کا عمل

جاری رہتا ہے، جس کو معنی و مفہوم کا منبع و مآخذ تصور کیا جاتا ہے، وہ خود ہی اس مفہوم میں موجود نہیں ہوتا کہ معنی قائم کرنے کے لیے خارجی، تجربی یا محض تفکری تخفیف کو بروئے کار لائے۔ مذہبی اور متصوفانہ مفہوم میں ابتدائی مآخذ یا ایسا ماخذ لازمی ہے جس کی جانب تخفیف ہونی ہے۔ دریدا اس کے لیے 'ابتدائی نقش' کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کے تحت اس نقشِ اوّل کی اپنی موجودگی دیگر عوامل کے نقش کا نتیجہ ہے۔ اس نکتے پر ہر وہ خیال یا قدر، جس سے منسوب کی جاتی ہے، وہ اپنی شناخت کے لیے دوسرے عوامل کا اتنا ہی محتاج ہے جتنا کے دیگر عوامل اس کے محتاج ہیں۔ مابعد الطبیعاتی مفہوم میں جس نشان کو موجود سمجھ لیا جاتا ہے، جس سے معنی یا شناخت قائم ہوتی ہے وہ حقیقت میں موجود ہی نہیں ہوتا، اس کی اپنی شناخت اس نشان کے نقش کا نتیجہ ہے، جو خود بھی موجود نہیں ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں دریدا شناخت، معنی اور موجودگی کے سوال کو چیلنج کرتا ہے۔ ''تحریریات'' میں دریدا کے اپنے الفاظ ملاحظہ کریں،

> **The trace is infact the absolute origin of sense in general. Which amounts to saying once again that there is no absolute origin of sense in general. The trace is Differance which opens appearance and signification. (P,65).**

اس اقتباس میں دریدا جب 'مطلق مآخذ' کا ذکر کرتا ہے، تو یہ اس کی مابعد الطبیعاتی تشریح ہے۔ 'مطلق مآخذ' ماورائی موجودگی کے مماثل ہے، جس سے ہر چیز منسلک ہے۔ بیشک یہ تصور دوئی کی بنیاد پر قائم ہو، یا اس کا تعلق وحدت الوجود کے ساتھ ہو۔ جونہی اس مآخذ یا اس مآخذ سے متعلقہ کسی بھی خیال کا اظہار ہوگا، معنی التوا میں رہے گا۔ زبان کے نظام میں دریدا خارجی حوالے کو تسلیم نہیں کرتا۔ کوئی ایسا حوالہ جس سے صفات، اقدار یا عمومی مفہوم میں معنویت کا مآخذ یا اس کا متشکل ہونا ظاہر ہو۔

سبجیکٹ کی تحدید اور از سرِ نو تحریری اصولوں کے تحت اس کا ظہور اس کے روایتی فکری و تخیلی کردار کو محدود کرتا ہے۔ یہ اصول نہ صرف فلسفے پر لاگو ہوتے ہیں بلکہ الہیات، تصوف، سائنس اور جمالیات پر بھی انھی اصولوں کا اطلاق ہوتا ہے، وجہ اس کی صاف ظاہر ہے کہ ان

میں موجودگی، معنی، اور مرکزیت جیسے عوامل پر انحصار کیا جاتا ہے۔ مطلق حقیقت کا کوئی بھی تصور دریدا کے فلسفے کے تحت ان اصولوں سے ماورا نہیں ہے، جو عدم موجودگی کا امکان پیدا کرتے ہیں۔ دریدا کا سبجیکٹ اپنی باطنیت میں دھنسا ہوا سبجیکٹ نہیں ہے۔ باطنیت وہ حتمی موجودگی ہے جسے دریدا تسلیم نہیں کرتا۔ بیشک یہ عمل مسلسل نفی کے عمل کے بعد 'نظارے' پر ختم ہو یا آغاز میں ہی اثبات پر منتج ہو۔ وہ نقاد جو نہ صرف ادب اور لسانیات میں زبان کی قدر و قیمت پر زور دیتے ہیں، بلکہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ دنیا کی ساخت زبان کے اصولوں کی طرح ساختیائی ہوئی ہے یا پس پردہ کوئی اور حقیقت موجود ہے، وہ وجدان یا تخیل جیسی 'اصطلاحات' کے تحت تخلیق یا تخلیقی عمل کا دعویٰ کیسے کر سکتے ہیں۔ ادب، لسانیات اور تصوف میں دریدا کی تھیوری کو جزوی طور پر قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اگر کائناتی عمل تحریری اصولوں کے تابع ہے تو ان اصولوں کے تحت معنی کا التوا، اس متصوفانہ روایت کی شکست و ریخت کا باعث بنتا ہے، جسے ''حقیقت کے نظارے'' سے تشبیہ دی جاتی ہے۔

فلسفے کے زندہ رہنے کے سوال کا تعلق مارکس کے فیور باخ پر پیش کیے گئے تھیس سے ہوتا ہے، جس میں فلسفے سے متعلق تجریدی بحث کی حوصلہ شکنی کی گئی ہے۔ مارکس کے پیشِ نظر فلسفیانہ حدود کے تعین کی بنیاد معروضی عمل ہے، اس کے تحت ہی فلسفہ استناد حاصل کر سکتا ہے۔ جب فلسفے کو یک طرفہ، تجریدی، مافیہ سے عاری سمجھ لیا جائے تو فلسفہ صرف انھی مقولات تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے، جو اس کے اپنے وضع کردہ ہوتے ہیں۔ فلسفے کا خود میں انعکاس خود کے جوہر تک تو رسائی حاصل کر سکتا ہے مگر خود سے باہر کسی حقیقت کو نہیں جان پاتا۔ فلسفے کی یہ شکل اس فوق تجربی سبجیکٹ کے مماثل ہے، جو خود مقولات تشکیل دیتا ہے، اور انھی کے مطابق خارجی دنیا کو جانتا ہے۔ فوق تجربی سبجیکٹ کو تجربی سبجیکٹ سے خطرہ درپیش رہتا ہے، فوق تجربی سبجیکٹ کی نام نہاد وحدت ٹوٹ جاتی ہے، اسے اپنی ازسرِ نو تشکیل کرنے کے لیے معروضی عمل میں جھانکنا پڑتا ہے۔ معروضی عمل کی حرکت فلسفے کے خود انعکاسی کے عمل کو چیلنج کرتی ہوئی فلسفے کو خود انعکاسی کے عمل سے باہر نکالتی ہے۔ اس صورت میں جو فلسفیانہ مقولات متشکل ہوتے ہیں، وہ خود انعکاسی کے عمل میں طے پائے گئے مقولات سے مختلف ہوتے ہیں۔ معروضی عمل کی حرکت خود انعکاسی کے نتیجے میں متشکل ہوئے فلسفیانہ مقولات کی ہیئت کو تبدیل کر دیتی ہے۔ فلسفے میں جنم

لینے والی یہ تبدیلی زندگی کے ہر پہلو یعنی انسانی و معاشرتی اقدار کے بارے میں دیکھنے اور سوچنے کے طریقے کو بدل دیتی ہے۔

مغربی فلسفے میں موضوعی و معروضی، حسیات وادراک، فہم و شعور، عقل و وجدان جیسی اصطلاحات کے زمرے میں ہی معنی کسی نہ کسی شکل میں رونما ہوتا رہا ہے۔ فلسفیانہ مباحث کے حوالے سے بیسویں صدی میں موضوعی شعور کو معروضی عمل کی وسعت کی حدود میں چیلنج کرنے والی اہم ترین کتاب 'منفی جدلیات' شائع ہوئی۔ اس کتاب میں مارکسی فلسفی تھیوڈور اڈورنو ہیگل اور کانٹ کے فلسفے کو انہی فلسفیوں کے ایک دوسرے کے خلاف استعمال کیے گئے دلائل کو استعمال کرتا ہوا، موضوعی شعور کو معروضی عمل میں عدم شناخت کے پہلو کے سامنے بے بس سمجھتا ہے۔ اڈورنو کی مادیت میں دلچسپی اور معروضی عمل کی سچائی اسے اس سطح پر پہنچاتی ہے کہ جس سے مغربی فلسفے میں سبجیکٹ کی فوق تجربی حیثیت کو چیلنج درپیش رہتا ہے۔ اڈورنو کا مقصد فوق تجربی سبجیکٹ کی حدود متعین کرنا ہے، تاکہ معروضی عمل کو اس کے 'جبر' سے نجات دلائی جاسکے۔ اڈورنو کا خیال ہے کہ فلسفیانہ بحث انھی اصطلاحات کے تابع ہونی چاہیے، جن پر مغربی فلسفے کی بنیاد ہے۔ اگر ایسا نہ کیا گیا تو عین ممکن ہے کہ فلسفہ آگے کا سفر کرنے کی بجائے ان دلائل کا سہارا لینے پر مجبور ہو جائے جن کا ابطال کانٹ یا ہیگل کے فلسفے میں ہو چکا ہے۔ میں اس سوال کی تفصیل میں نہیں جاؤں گا کہ کیا جس فلسفے کی بنیاد اڈورنو نے رکھی تھی، اس کے تحت کانٹ اور ہیگل کے فلسفے میں پائے جانے والے نکات کا ابطال ہوا یا نہیں۔ تاہم اڈورنو نے مغربی فلسفے میں صدیوں سے استعمال کی جانے والی اصطلاحات کے استعمال سے مغربی فلسفے میں اپنی اس حیثیت کو متعین کر لیا کہ جس سے شعوری مغربی فلسفیانہ روایت کے اندر رہتے ہوئے ''عدم شناخت'' کا پہلو سامنے آیا۔ اڈورنو کی 'عدم شناخت' اور دریدا کی 'غیر موجودگی' یا التوا میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اڈورنو فلسفے کے زندہ رہنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ دریدا بھی فلسفے کے خاتمے کی جانب مائل نہیں ہے۔ اڈورنو کی 'عدم شناخت' غیر متعین نہیں، بلکہ متعین ہے، دریدا کی تحریری تھیوری میں متعین ہونے کا مطلب معنی کا قائم ہو جانا ہے۔ لیکن یہ افتراق دونوں فلسفیوں کے فلسفے میں بنیادی طور پر حوالہ جاتی نکتے کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے۔ اڈورنو کی معروضی مادیت مارکسی روایت کا تسلسل ہے، مارکسی فکر میں خارجی دنیا کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ انسانی سبجیکٹ کو

معروضی عمل میں چیلنج کیا جاتا ہے۔انسان کی مرکزیت ولامرکزیت کا سوال معروضی عمل کے تسلسل میں طے پاتا ہے۔ مارکسی فکر میں سبجیکٹ کی لامرکزیت، حقیقت میں اس فوق تجربی سبجیکٹ کی لامرکزیت ہے، جو 'موجود' ہے اور خود کو 'معنی' کا مآخذ گردانتا ہے۔ دریدا کالاتشکیلی سبجیکٹ حقیقی عمل سے عاری، کسی حد تک تجریدی نوعیت کا ہے۔دریدا کے لیے موضوعی و معروضی جیسی فلسفیانہ اصطلاحات زبان کے مکمل و متشکل کردار سے بچ نہیں سکتیں۔ یہ زبان کے اصول وقواعد کے اندر ہی کوئی شکل اختیار کر سکتے ہیں۔انسانی سبجیکٹ کی لامرکزیت دریدا کی تحریری تھیوری کا نتیجہ ہے۔ مارکسی فکر میں معروضی عمل کے حوالے سے جو مقولات تشکیل دیے جاتے ہیں، ان میں انسانی سبجیکٹ کی لامرکزیت کا جواز دکھائی دیتا ہے۔دریدا کی تحریری تھیوری میں انسان کی لامرکزیت کے سوال کو تحریر سے جوڑا جاتا ہے۔موضوعی اور معروضی کے تعلق میں وہ تمام اصطلاحات باقی رہتی ہیں جو مغربی فلسفیانہ مباحث میں صدیوں سے موجود رہی ہیں، لیکن تحریر میں یہ اصطلاحات ثانوی حیثیت اختیار کر جانے کی وجہ سے اپنے تفاعل سے محروم رہتی ہیں۔ فلسفیانہ اصطلاحات کی ثانوی حیثیت اور لسانی اصطلاحات کی اولین حیثیت کے تعامل سے ان کے مابین تعلق کی جو پیچیدہ شکل سامنے آتی ہے جس کے مطابق فلسفیانہ اصطلاحات پر تحریری قوانین کا اطلاق ہوتا ہے، اس کے تحت دریدا کو مغربی فلسفیانہ روایت کے ایک اہم نمائندے کو طور پر پیش کرنا ضروری ہے۔ میں یہ نہیں سمجھتا کہ التوا کا مطلب خاتمہ ہے، التوا موجودگی کا احساس ہے، جبکہ موجودگی فلسفیانہ اعتبار سے انسانی سبجیکٹ یا اس کے ساتھ جڑے معنی کی موجودگی ہے۔ معنی کا التوا اور منی بر شناخت افتراق مغربی فلسفیانہ روایت میں گہرے پیوست ہیں۔

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ دریدا دعویٰ کرتا ہے کہ تقریر کی اولیت تحریر کو ثانوی حیثیت دینے کی وجہ سے متعین ہوئی ہے، تو پھر بھی یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ تقریر دراصل موجودگی کو قائم کرنا چاہتی تھی، تاکہ موجودگی سے متعلق یا موجودگی کے ذریعے بحث وتجزیات کا آغاز ہو سکے۔

ہمارے ہاں وہ تشریحات جن میں دریدا کو ماورائیت کے مبلغ کے طور پر پیش کیا گیا ہے، کلی طور پر مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہیں۔ محتاط تجزیات کا فقدان اور اصطلاحات کی عدم تفہیم کا پہلو غالب محسوس ہوتا ہے، جس کی وجہ سے اصطلاحات کو غلط پیرائے میں پیش کیا جاتا ہے۔

ماورائیت ڈی کنسٹرکشن کے مفہوم میں 'موجودگی' سے ماورا نہیں ہے۔ تجربی اور خارجی عمل سے بیگانہ سبجیکٹ کی نوعیت فوق تجربی ہوتی ہے، ایک ایسا سبجیکٹ جو خود کو خود میں تصور کر لیتا ہے، مسلسل نفی اور اس کے بعد نظارہ معنی، موجودگی اور مرکزیت کا لمحہ ہے۔ متصوفانہ ماورائیت نہ صرف معنی پر اصرار کرتی ہے بلکہ حقیقتِ عظمٰی کے نظارے کا بھی انکشاف کرتی ہے۔ مشرقی متصوفانہ ماورائیت میں سگنی فائڈ سے دست بردار نہیں ہوا جاتا۔ دریدا ماورائی سگنی فائڈ کو چیلنج کرتا ہوا، اسے سگنی فائر کی جگہ پر لے آتا ہے۔ اگر دوبارہ سگنی فائر اپنی حرکت کو اس اعتبار سے جاری رکھے کہ کہیں سگنی فائڈ سے ہم آہنگ ہونا ہے تو دریدا کی تھیوری معنی کے حصار میں ہونے کی وجہ سے اپنے بنیادی دعوے کے خلاف چلی جاتی ہے۔ اس کے بعد بھی متصوفانہ عمل کے تحت تحدیدی لامتناہیت اور تجریدی لامتناہیت کے درمیان بحث ایک بار پھر فلسفیانہ احاطے میں پہنچ جاتی ہے۔ اگر سگنی فائر تحدید (تحدیدی ہو یا تجریدی) کے بغیر اپنے تسلسل کو برقرار رکھے تو ماورائیت کا ابطال ہو جاتا ہے۔ فلسفیانہ مباحث میں سگنی فائڈ کی نوعیت بھی دو طرح کی ہوتی ہے: ایک وہ جو انسان کی مرکزیت یا موجودگی کے فلسفے سے ابھرتا ہے، جس میں معنی کی نوعیت تحدیدی یا تجریدی ہو سکتی ہے۔ دوسرا وہ جس میں ماورائیت کا دخل فرض کر لیا جاتا ہے، جس میں ماورائی سگنی فائڈ ایک خاص سطح پر پہنچ کر حتمی جمود کی نمائندگی کرتا ہے۔ وحدت الوجود میں ان دونوں صورتوں پر بحث کی گنجائش موجود ہے۔ انسانی مرکزیت کے تحت قائم ہوئی تحدید میں تسلسل کو روکنا ممکن نہیں، یہ ایک مستقل عمل ہے، ماورائی سگنی فائڈ ایک خاص سطح پر پہنچ کر تسلسل کا خاتمہ کر دیتا ہے۔ دریدا کی ڈی کنسٹرکشن میں انسانی مرکزیت کی بجائے لسانی مرکزیت ہے، جس کا حتمی مقصد انسانی مرکزیت کے تحت قائم ہوئی مقصدیت و معنی کی جگہ لسانی سبجیکٹ کو زبان میں داخل کر کے اس کے لیے جگہ تلاش کرنی ہے۔ وہاں پر اس کے لیے جو جگہ بنتی ہے، اس میں وہ زبان کے اصول و قواعد کے حصار میں رہتا ہوا اپنی اس انسانی خصوصیت کو کھو دیتا ہے، جس کا گہرا تعلق مرکزیت کے فلسفے کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔

دریدا کے نزدیک سگنی فائڈ کا تصور ہی لوگوس کے فلسفے کے تحت ابھرتا ہے۔ سیوسیئر کا سگنی فائڈ اور سبجیکٹ کی مرکزیت کے فلسفے میں تعقلات کی نوعیت میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ سیوسیئر کا فلسفہ لسان زبان کے ہیئتی کردار کو اہمیت دیتا ہے۔ اس کے باوجود معنی کی تشکیل حوالہ

جاتی عمل کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ سیوسیئر ی مفہوم میں زبان کے حوالہ جاتی کردار کو اس لیے چیلنج کیا گیا کہ اس سے نہ صرف مابعد الطبیعاتی مرکزیت قائم رہتی ہے بلکہ زبان سے باہر خارجی حوالہ زبان کے اندرونی رشتوں پر معنی کے انحصار کے فلسفے کو مشکوک بناتا ہے۔ سیوسیئر کے فلسفہ لسان میں معنی کا اظہار موجودگی کے نفسیاتی عمل کا مرہونِ منت ہے۔ سبجیکٹ کے نفسیاتی کردار کا عمل معنی جبکہ زبان کے مرکزی کردار کی رو سے سبجیکٹ کی موجودگی کا امکان نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے۔ سبجیکٹ کی موجودگی سے قائم ہوئی زبان کی عدم تکمیل سیوسیئر کے فلسفے میں موجود تھی۔ زبان سے باہر حوالے کا کوئی بھی پہلو زبان کی ایسی عدم تکمیل کو ظاہر کرتا ہے، جسے صرف شعوری موجودگی ہی سے مکمل کیا جا سکتا ہے، تقریری کے برعکس تحریری تھیوری میں سبجیکٹ پہلے سے موجود نہیں بلکہ وہ زبان کے اندر خود کے لیے جگہ بناتا ہے۔ دریدا کے نزدیک زبان میں 'موجودگی' کا کوئی تصور نہیں ہے۔ محض یہی نہیں، ان مباحث میں دریدا کے حوالہ جاتی نکتے اور مغربی فلسفے سے دریدا کے تعلق کو یکسر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ دریدا اپنی 'تحریری تھیوری' کے ذریعے ان تمام مقولات کو از سرِ نو دیکھنے کا خواہاں ہے، جن کو اس سے قبل 'تقریری تھیوری' کے ذریعے دیکھا جاتا رہا ہے۔ متصوفانہ فکر دریدا ہی کی تشریح کے تحت تقریری تھیوری میں شاید کوئی معنی حاصل کر سکے، اس صورت میں معنویت، خواہ اس کی نوعیت وجودی و شعوری ہو، یا پھر الہیاتی، اسے صرف اور صرف 'لوگوس' کے مفہوم میں ہی حاصل کر سکتی ہے۔ تحریری تھیوری میں مطلق حقیقت کی 'موجودگی' اور صوفی کے ذہن میں اس کا ظہور وانعکاس دریدا کے فلسفے کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ کسی ایسے وجدان کو تسلیم کرنا جو سبجیکٹ کو بدیہی طور پر تصور کر لے اور اس کے بعد کسی سچائی تک پہنچنے کا دعویٰ کرے یہ دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کے تحت ممکن نہیں۔ وجدانی 'سچائی' موجودگی سے مبرا نہیں، جونہی اس کے لیے تحریر میں جگہ بنتی ہے، موجودگی معنی سمیت التوا میں چلی جاتی ہے۔ معنی کا التوا میں رہنا متصوفانہ یا فنکارانہ وجدان کے لیے قابل قبول نہیں ہے۔ دریدا سے قبل ہی تھیوڈور اڈورنو اپنے جامع تجزیے سے یہ ثابت کر چکا تھا کہ فنکارانہ وجدان بھی علیحدگی میں کوئی معنی نہیں رکھتا، نہ ہی وجدان از خود کسی روشنی کا منبع ہے۔ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ فنکارانہ وجدان کے ذریعے ہونے والی فنی تخلیق فنی ہیئت کو اپنے سامنے پاتی ہے، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ فنکار کو فن کا احساس تجربی عمل میں ہوتا ہے۔ کانٹین مفہوم میں فوق تجربی سطح پر التباس کو

اڈورنو تسلیم کرتا ہے۔ فنکارانہ تخلیق میں ہیئت کا مسئلہ نہ بھی ہو تب بھی ہیئت کا فنی احساس بحیثیت اصول وقانون وجدان کی راہنمائی کرتا ہے۔ جب شعرا غزل یا نظم لکھتے ہیں تو غزل یا نظم کی ہیئت جو ان کے لیے 'بدیہی' حیثیت اختیار کر جاتی ہے، حقیقت میں بدیہی نہیں ہوتی، اس کا بدیہی نہ ہونا ہی نام نہاد وجدان کی بالادستی کو تحلیل کرنے کے مترادف ہے۔ بعد از فخٹے مغربی فلسفے میں کی جانی والی بحث میں یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ قبل از تجربہ سبجیکٹ کے خیال میں کچھ نہیں ہوتا۔ فن کے مقولے کو تسلیم کرنا، فوق تجربی سبجیکٹ میں مافیہ کو تسلیم کرنے کے مترادف ہے، اس بحث کے حق میں اب کوئی دلیل نہیں دی جا سکتی۔

دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کے بارے میں یہ تو بہر حال واضح ہے کہ 'حقیقت' کا ہر فلسفہ 'لوگوس' کے فلسفے کی عطا ہے اور دریدا کے فلسفے کا حتمی مقصد 'لوگوس' کے فلسفے کی ڈی کنسٹرکشن ہے۔ ''معنی، جوہر، سچائی، شعور اور خیال پرستی'' کے تمام پہلو لوگوس کے فلسفے کے مرہونِ منت ہیں۔ ان عوامل کی بحالی کی بحث لوگوس کے فلسفے کے تحت ہی متعین ہو سکتی ہے۔ لوگوس کے فلسفے میں کسی بھی نئے زاویے سے دیکھنا دلائل کو مغربی فلسفے کے وسط میں رکھنے کے مترادف ہے۔ لوگوس کی اصطلاح کی تشکیل، اس کا ارتقا اور تفہیم مغربی فلسفے سے گہری شناسائی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ دریدا نے دوسرے فلسفیوں کے فلسفوں کی جو شرحیں کی ہیں، ان میں 'تقریر' کی افضلیت پر سوالات قائم کیے ہیں، جس کے تحت 'موجودگی' کا تمام فلسفہ ابھرتا ہے۔ سبجیکٹ، مرکزیت اور معنویت ایک ہی نکتے کے تین پہلو ہیں۔ ایک تضاد یہ ہے کہ ہم معنی کی تشکیل کے بھی خواہشمند ہیں، ہندو تو ہم پرستانہ روایت کے تحت دنیا کو سراب بھی سمجھتے ہیں۔ لوگوس کے فلسفے کے تحت کائنات میں مقصدیت موجود ہے، مقصدیت ہی انسانی سبجیکٹ میں معنی اور انسان کی مرکزیت کے سوال کو اٹھاتی ہے۔ مذہبی اور فلسفیانہ مقصدیت میں فرق ملحوظ خاطر رہنا چاہیے۔ مذہبی مقصدیت انسان کی مرکزیت کا دعویٰ تو کرتی ہے مگر مرکزیت کو انسانی وجود سے ماورا گردانتی ہے۔ مغربی روشن خیالی فلسفہ عقلیت کی بناء پر انسان کی مرکزیت پر اصرار کرتا ہے۔ عقلیت انسانی سبجیکٹ کی باطنی پکار ہے، جو تجریدی، خود انعکاسی، فوق تجربی یا پھر خارجی انعکاس کو بھی خود مرکزیت کی بناء پر سمجھنے کی کوشش ہے۔ باطنی آواز خود وحدتی سے آغاز کرتی ہے اور اسی پر منتج ہوتی ہے۔ فکری ہو یا انتاجی، اس کی نوعیت موضوعی ہی رہتی ہے۔ خارجی

حقیقت کی جانب انعکاس سبجیکٹ کی نام نہاد وحدت کو چیلنج کرنے کے علاوہ، معنی کے تصور و تشکیل میں وسعت پیدا کرتا ہے۔ موضوعی وحدت یا تکمیل محض دعووں سے نہیں فلسفیانہ حوالوں سے قضایا کے درست اظہار کا تقاضا بھی کرتی ہے۔ یک طرفہ یا موضوعی جوہر کو پانا اور فطرتی یا کائناتی اعتبار سے سراب کا دعویٰ انسانی اعتبار سے عدم تکمیل کی نمائندگی کرتا ہے۔ اگر مغربی فلسفے میں کائنات کے سراب ہونے کی بحث کو تسلیم کر لیا جاتا تو شاید یہ بحث، جو تقریباً تین ہزار برس سے جاری ہے، یہ اپنے آغاز کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی۔ چھبیس سو برس قبل یونانی فلسفی تھیلس کا یہ کہنا کہ دنیا پانی سے بنی ہے، کائنات کو سمجھنے کی کوشش تھی۔ تھیلس کا یہ کہنا کائنات کی مرکزیت و مقصدیت کو سائنسی حوالے سے تسلیم کرنا تھا۔ یونانیوں کے پیش نظر یہ سوال غیر اہم ہو گیا کہ کائنات کس نے بنائی ہے، بلکہ یہ سوال اہم قرار پایا کہ یہ کس مادے سے بنی ہے؟ یہ سوال کائنات کی مقصدیت کو تسلیم کرنے کے مترادف ہے، اس کے ساتھ ہی انسان کی مرکزیت کا سوال خود انسان کے لیے پیدا ہو گیا۔ ڈی کنسٹرکشن کے تحت تفہیم کے اس عمل میں موضوعی اور معروضی کے دعوے تو کیے گئے، مگر ان دعووں کی گہرائی میں سبجیکٹ کی باطنی آواز ہی شامل رہی۔

اب تک کی بحث میں یہ دکھائی دیا ہے کہ دریدا مغربی فلسفے کا اہم نمائندہ ہے۔ وہ ان فلسفیانہ قضایا سے بحث کرتا ہے جو مغربی فلسفے کے اندر موجود ہیں۔ سوال قبولیت یا عدم قبولیت کا نہیں، نہ ہی دریدا کی بحث کے دوران صرف قبولیت یا عدم قبولیت کی بناء پر دریدا کو مغربی روایت سے خارج کیا جا سکتا ہے۔ اگر ہم یونانی فلسفے سے چلی فلسفیانہ روایت پر غور کریں تو واضح ہو گا کہ تمام فلسفی ایک دوسرے سے اختلاف کرتے رہے ہیں۔ ایک ہی روایت کے اندر رہتے ہوئے قبولیت و عدم قبولیت کے پہلو سامنے لائے جا سکتے ہیں۔ افلاطون کے اعیان کو ارسطو قبول نہیں کرتا، لیکن اس کے باوجود ان کے فلسفے کے مابین ایک اہم تعلق بآسانی دریافت کیا جا سکتا ہے۔ نہ صرف تعلق بلکہ ارسطو کے فلسفے کو افلاطون کے فلسفے کی بازگشت کہا جا سکتا ہے۔ اٹھارویں صدی میں کانٹ فختے، شیلنگ اور ہیگل ایک دوسرے سے مختلف فلسفہ پیش کرتے ہیں، اس کے باوجود ان کے فلسفوں کے درمیان تعلق کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ کانٹ کی شے فی الذات کو قبول نہیں کیا گیا، تاہم شے فی الذات جیسے قضیے کا ظاہر کیا جانا اس کی

قبولیت ہی کی ایک شکل ہے۔

طریقۂ کار کے اعتبار سے دیکھا جائے تو معنی کی عدم قبولیت یا کم از کم وہ قبولیت جس کی شکل مغربی فلسفے میں سامنے آتی ہے، دریدا کے فلسفے کا اہم موضوع ہے۔ دریدا کا طریقۂ کار ایسا ہے کہ جس کا اطلاق نہ صرف شعوری فلسفوں پر ہوتا ہے بلکہ اس کا اطلاق ایک خاص سطح پر پہنچ کر تصوف پر بھی ہوتا ہے، بالخصوص تصوف کی اس شکل پر جس میں 'معنی' (جسے حقیقتِ عظمیٰ کے مترادف سمجھا جاتا ہے) کو پانے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ تصوف کی یہ شکل معنی کی حتمی موجودگی پر یقین رکھتی ہے۔ اس میں معنی ایک طرح کی حالتِ سکون میں 'موجود' تصور کیا جاتا ہے۔ کشف و وجدان کے ذریعے اس تک پہنچنے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ مغرب میں اس روایت کی جڑیں کافی گہری ہیں۔ یونانی فلسفی پارمینائڈز اور افلاطون کے فلسفے میں متصوفانہ اصولوں کو بآسانی دریافت کیا جاسکتا ہے۔ تاہم مغربی فلسفے میں اس کی سب سے جامع شکل یونانی فلسفی فلاطینوس کے وحدت الوجودی فلسفے میں ملتی ہے۔ اس وقت میرے نزدیک سب سے اہم مرحلہ دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کا فلاطینوس کے فلسفہ وحدت الوجود پر اطلاق کر کے یہ ثابت کرنا ہے کہ ڈی کنسٹرکشن فلاطینوس کی متصوفانہ فکر کا ابطال کرتی ہے۔ لیکن ابطال کا یہ مرحلہ آغاز میں نہیں، بلکہ آخری سطحوں پر واقع ہوتا ہے، اس وقت جب فلاطینوس کو 'اثبات' کا لمحہ تنگ کرتا ہے۔ لیکن دونوں فلسفوں میں چند اقدار مشترک ہیں۔ دریدا، ہیگل کے فلسفے میں متعین عمل کی نفی کی طرف توجہ مبذول کراتا ہے، فلاطینوس کی فکر عملِ استغراق میں مسلسل نفی کے عمل سے گزرتی ہے۔ دریدا کے پیشِ نظر بورژوا فلسفیانہ اقدار کی نفی کا مسئلہ اہم ہے، فلاطینوس کے لیے نفی اس 'حقیقتِ عظمیٰ' میں انجذاب کی خواہش سے جنم لیتی ہے، جو اپنے وجود کے اثبات کے لیے ہر قدر کی نفی کا تقاضا کرتی ہے۔ دریدا کی ڈی کنسٹرکشن، بورژوا فلسفوں کی نفی کے دوران ان فلسفوں کی بھی نفی کرتی ہے، جن کا اثبات خود بورژوا فلسفوں کی نفی کے لیے ضروری ہے، لیکن دریدا بورژوا اقدار کے انہدام میں اس حد تک مستغرق ہوگیا کہ اس نے استحصال زدہ اور انصاف کا تقاضا کرنے والوں کے حقیقی تقاضوں کو نظرانداز کرتے ہوئے، فسطائیت کو گلے لگا لیا۔ فلاطینوس نے حقیقتِ عظمیٰ کے نام پر روحانیت کا جھانسہ دے کر مصنوعی نہیں بلکہ لازمی فوقیتی ترتیب کو نظرانداز کردیا۔ اس طرح تصوف کی وہ شکل جس کا ماخذ فلاطینوس کا فلسفہ تصوف

ہے، وہ بلاشبہ قسطائیت کا اثبات کرتی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ سامراج اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے تصوف کو متعارف کرانے کے در پے رہتا ہے۔ سامراج جانتا ہے کہ متصوفانہ فکر میں 'عمل' کی کوئی اہمیت نہیں، بلکہ صرف ایک ہی عمل (Process) سے گزرنا پڑتا ہے اور وہ بے عملی کا عمل ہے۔ متصوفانہ فکر میں پائی جانے والی بے عملی حقیقی انسان کی عملی صلاحیتوں کی شکست ہے۔ بالخصوص اس وقت جب عمل کا سوال اہمیت اختیار کر جاتا ہے۔ فلاطینوس کے مطابق ''سب سے اہم بات یہ ہے کہ آدمی کیا ہے، نہ یہ کہ آدمی کرتا کیا ہے، جب ہم عمل کو روح سے منسوب کرتے ہیں تب ہم اسے دائرہ روح سے خارج کر دیتے ہیں'' (مراقبۂ ذات، ص، ۷۸)۔ فلاطینوس وحدت الوجود کی تبلیغ کرتا ہوا خود انسان کے اندر 'دوئی' کے فلسفے کو جنم دیتا ہوا نظر آتا ہے۔ یعنی ایک ایسا انسان جو محض تفکر کرتا ہے کہ وہ کیا ہے، دوسرا وہ انسان جو عمل کے بغیر کچھ نہیں۔ فلاطینوس کی قائم کردہ یہ تفریق افلاطون کے مبنی بر اعیان فلسفے کا تسلسل ہے۔ فلاطینوس تفکری انسان کو افلاطون کے اعیان کے مماثل قرار دیتا ہے، جبکہ عملی انسان کو ظاہری حقیقت کا پابند تصور کرتے ہوئے اس کی تحقیر کرتا ہے۔ لہٰذا متصوفانہ فکر کے تحت تشکیل پائی ہوئی اس تفریق میں حقیقی اور عملی انسان کی نفی دکھائی دیتی ہے۔ سامراج جب متصوفانہ فکر کی تبلیغ کرتا ہے تو حقیقت میں حقیقی اور عملی انسان کی نفی پر زور دے رہا ہوتا ہے۔ سامراج جانتا ہے کہ حقیقی اور عملی انسان ہی اس کے انہدام کا سبب بنے گا۔ سامراج حقیقی انسان کو اس سمت کی جانب ڈالنا چاہتا ہے جس جانب وہ خود جانے سے گھبراتا ہے۔ اگر یہ راستہ سیدھا حقیقتِ عظمیٰ کی جانب جاتا ہے، تو سامراج کو خود حقیقتِ عظمیٰ سے اتنی بیزاری کیوں ہے؟ وہ دوسروں کو اس راستے پر جانے کی ترغیب دیتا ہے مگر خود دہشت پسند راستے کی جانب مائل ہوتا ہے۔

فلاطینوس اپنے فلسفہ وحدت الوجود میں تین طرح کے مختلف متصوفانہ قضایا سے بحث کرتا ہے۔ ان تینوں کی وضاحت کے بغیر فلاطینوس کے متصوفانہ خیالات کو سمجھنا ممکن نہیں ہے۔ ان میں سب سے پہلے ذات احد (The One) کا تصور ہے، جو ایک طرح کی ماورائی کلیت ہے، اس اعتبار سے کہ کوئی اس کی تکمیل نہیں کر سکتا، نہ ہی اس سے کسی کے خارج ہونے سے اس کو کوئی فرق پڑتا ہے۔ حتیٰ کہ اسی سے ظہور کرتے ہوئے عقل (ناؤس) یا روح بھی اس کی تکمیل کا باعث نہیں بنتے اور نہ ہی ان کے معروض وجود میں آنے سے ذاتِ احد میں کوئی کمی

واقع ہوتی ہے۔فلاطینوس ذات احد کو'موجود' تصور کرتا ہے۔فلاطینوس کے نزدیک ''ذاتِ احد میں کوئی فرق نہیں ہوتا، یہ ہمہ وقت موجود ہوتی ہے اور ہم اس کے لیے اس وقت موجود ہوتے ہیں جب فرق کو ختم کر دیتے ہیں'' (لازمی فلاطینوس، مرتبہ، ایلمر و براین، ص، ۸۴)۔ ذاتِ احد وجود (Being) کے انتہائی عمیق مشاہدہ باطن کے بعد اس کو ہونے والے 'نظارے' کے لیے پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ مشاہدہ باطن کے بعد جب ہر قسم کی گرد چھٹ جاتی ہے، تو موجودگی کا نظارہ ہوتا ہے۔ ذاتِ احد کی موجودگی ہر وجود کے لیے نہیں ہوتی، یہ صرف ان لوگوں کے لیے خود کو موجود متصور کراتا ہے جو اس کو پانے میں مگن ہوں۔ یہاں ہمیں صرف اسی نکتے سے سروکار ہے کہ فلاطینوس کی ذاتِ احد موجودگی کی حامل ہے اور دیدار کے وقت اپنی موجودگی کا نظارہ کراتی ہے۔ ذاتِ واحد کے بارے میں فلاطینوس لکھتا ہے کہ

''یہ ان کے لیے موجود ہے جو اس سے وصل کے قابل اور تیار ہیں، جو اس سے ہم آہنگی کے لیے تیار ہیں، اس سے مشابہت کی بناء پر اسے چھونے اور حاصل کرنے کے لیے تیار ہیں، اس باطنی قوت کی وجہ سے جو ذاتِ احد سے مشابہت رکھتی ہے اور اسی سے ظہور کرتی ہے، جب یہ اس حالت میں ہو کہ جس میں یہ اس وقت تھی جب یہ خلق (Originate) ہوئی تھی'' (لازمی فلاطینوس، مرتبہ، ایلمر و براین، ص، ۹۷)۔ مطلب یہ کہ روح کے وسیلے سے خلق ہونے کے وقت روح کا بالائی حصہ، جسے فلاطینوس عقل کہتا ہے، اس کے تخلیق پر اس قسم کے اثرات تھے کہ تخلیق اس کے قریب ہونے کی وجہ سے ذاتِ احد کے قریب تر تھی۔

فلاطینوس کے تصوف میں ذاتِ واحد سے شناسائی فکرِ محض سے ممکن نہیں ہے۔ اور نہ ہی اسے اس سوچ کے ذریعے جانا جا سکتا ہے، جس کے ذریعے دوسری اشیاء کو جانا جاتا ہے۔ فلاطینوس کے نزدیک یہ صرف اس صورت ممکن ہو سکتی ہے جب خود کو ماورائی سطح پر موجود تصور کیا جائے۔ وہ موجودگی جو ذاتِ واحد کا خاصہ ہے، وہ کلی طور پر ماورائی ہے۔ تفکر روح کی خصوصیت ہے، تاہم اس تفکر کا رجحان خارجی سطح پر نہیں باطنی حوالوں سے ہونا ضروری ہے۔ وہ باطن جو ذاتِ واحد تک رسائی حاصل کرتا ہے، وہ نہ صرف ذاتِ واحد کو موجود پاتا ہے بلکہ خود بھی موجود ہوتا ہے۔ مادی دنیا فلاطینوس کے نزدیک عدم وجود ہے، مادہ ایک طرح کا وجودِ باطل ہے، روح کا وہ حصہ جو ماورائی عقلی اصولوں سے انحراف کرتا ہے وہ ہمیشہ کے لیے ختم

ہو جاتا ہے۔ وہ اس لیے کہ ماورائی عقلی اصول وجودِ حق ہے۔ ماورائی عقل اصل وجود ہے، یا یوں کہ یہ ان اصولوں پر مشتمل ہے جن تک رسائی حاصل کر کے ذاتِ واحد سے ہم آہنگ ہوا جا سکتا ہے۔ روح کا وہ عمل جو ماورائی عقلی اصولوں سے اس وجہ سے تضاد کو ختم کر پاتا ہے کہ وہ ماورائی اصول ذاتِ واحد کے پڑوس میں واقع ہیں۔ روح کا وہ حصہ جو مادی دنیا پر اثر انداز ہوتا ہے، مادی دنیا اس کو فنا کر ڈالتی ہے۔ اس بحث سے یہ صاف دکھائی دیتا ہے کہ فلاطینوس کے ماورائی عقلی اصولوں کا تمام فلسفہ افلاطون سے مستعار ہے۔

وجود، جو کہ کثرت میں ہے، جبکہ وحدت اس کی کثرت کا مجموعہ ہے، کثرت کا تصور وجود میں تو ہو سکتا ہے مگر ذاتِ احد اس طرح کے ہر تصور سے ماورا ہے۔ وجود جب علم کے ذریعے اس کو جاننے کی کوشش کرتا ہے تو ناکام ہوتا ہے۔ وجودی ذہن یہ جانتا ہے کہ ذاتِ احد اس سے متعلقہ تمام حقائق سے مختلف ہے، اس کے بعد وجود کے اندر اس سے ہم آہنگ ہونے کی خواہش جنم لیتی ہے۔ وجود خود کو تمام خارجی عمل سے منقطع کر لیتا ہے، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ خارج کی حیثیت ذاتِ احد کو پانے کے حوالے سے واہمے سے زیادہ کچھ نہیں۔ اسے ان عقلی و ماورائی اصولوں سے ہم آہنگ ہونا ہے جو اسے ذاتِ احد کا دیدار کرا سکیں۔ اس پسِ منظر میں مادی دنیا کی جو تحقیر فلاطینوس کے فلسفے میں ملتی ہے وہی تصوف کا خاصہ ہے۔ ایسے اصولوں کی تشکیل جو مجہولیت کی اتھاہ گہرائی میں تشکیل پاتے ہیں، وہ محض ایک ہی جھٹکے میں بکھر جاتے ہیں، اس کے باوجود اس جھٹکے کی اہمیت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اسے واہمہ تصور کیا جاتا ہے۔

اب تک ہم نے یہ دیکھ لیا ہے کہ فلاطینوس کے فلسفہ تصوف میں 'موجودگی' کا تصور حتمی ہے، اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ فلاطینوس کے تصوف پر دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کا اطلاق اس انداز میں کیا جا سکتا ہے کہ ذاتِ احد کی کلی موجودگی پر زد لگائی جا سکے۔ اس سے قبل کہ ہم آگے بڑھیں، یہ جاننا ضروری ہے کہ ذاتِ احد، عقل اور روح کے مابین کیا رشتہ ہے۔ ذاتِ احد کی مختصر وضاحت میں پیش کر چکا ہوں۔ اگلا نکتہ یہ ہے کہ ذاتِ احد اور عقل کے مابین تعلق کی نوعیت کو واضح کیا جائے۔

فلاطینوس کے نزدیک ذاتِ احد عقل کی خالق ہے، مگر عقل میں وہ خصوصیت نہیں جو ذاتِ احد میں ہے۔ ذاتِ احد عقل کو اس وقت تخلیق کرتی ہے جب ذاتِ احد خود کا دیدار کرتی ہے۔

یعنی دیدار کے عمل کے دوران عقل خلق ہوتی ہے۔اس اعتبار سے عقل ذاتِ احد کی امیج ہے۔ فلاطینوس کے الفاظ میں

We call The inteligence image of The One (Essential Plotinus, P,98).

ذہن نشین رہے کہ "image" سے متعلق بحث کو پچھلے صفحات پر مابعد الطبیعات کی لاتشکیلی تنقید کے ذریعے واضح کر دیا گیا ہے، جس میں "image" کی آزادانہ حیثیت برقرار نہیں رہتی۔

متصوفانہ تشریح کے تحت روح کا عقل سے اشراک ہوتا ہے، روح کے تفکر کا تعلق عقل کے ساتھ ہوتا ہے۔ صوفی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جب وہ تفکر کرتا ہے تو اپنے ہی اندر اسے تفکر کا معروض دستیاب ہوتا ہے۔ لہٰذا نام نہاد روح کا باطنی عمل روح کی خصوصیت ہے۔ روح باطنی تفکر میں خود کے لیے 'موجود' ہوتی ہے۔ یہ روح کا وہ حصہ ہے جس کا زیادہ تعلق عقل کے پہلو کے ساتھ ہے۔ لہٰذا روح دو حصوں میں تقسیم ہے، ایک وہ جو عقل سے منسلک ہے دوسرا وہ جس کا تعلق حسیات کے ساتھ ہے جو مادی دنیا سے تعلق رکھتا ہے۔ فلاطینوس کی مابعد الطبیعات کے اس پہلو سے اندازہ ہوتا ہے کہ فلاطینوس مغربی مابعد الطبیعات کا اہم نمائندہ ہے، جو اندر اور باہر کے اس افتراق کو قائم رکھتا ہے، جس کے تحت فوقیتی ترتیب قائم ہوتی ہے۔ باطن کو اہمیت دی جاتی ہے اور خارج کی تضحیک یا اسے نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بولنے والا اسبجیکٹ باطنیت کی افضلیت کو مدِ نظر رکھ کر ہی بولتا ہے، وہ جو کچھ کہتا ہے، وہی کچھ وہ کہنا چاہتا ہے، خارجی دنیا کے بارے میں اس کے الفاظ وہی ہیں جن کے تحت وہ خارج کا کوئی مفہوم قائم کرتا ہے۔ یہاں فلاطینوس کے الفاظ ملاحظہ کریں،

The Soul is no more than an image of The Inteligence. Just as the spoken word is the image of the word in the soul (ibid,P,94).

فلاطینوس کے مندرجہ بالا اقتباس کے تجزیے سے پہلے ہمارے لیے ضروری ہے کہ دریدا کی اس مابعد الطبیعاتی تنقید کو ذہن میں لایا جائے، جو بالخصوص ''تحریریات'' اور ''فلسفے کی حدود''

میں پیش کی گئی ہے، جس کے مطابق 'سائن' علامت کا کردار ادا کرتا ہے۔ یہ نکتہ فلاطینوس کو دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کی زد میں لا کھڑا کرتا ہے۔ فلاطینوس کے نزدیک بھی تقریر کی حیثیت ثانوی ہے، دریدا تحریر اور تقریر کے افتراق کو سبجیکٹ کو حذف کر کے ممکن بناتا ہے۔ اس کے بعد اس افتراق کا خاتمہ تحریر کے اصولوں کے اطلاق کے لیے راستہ ہموار کر دیتا ہے۔ ڈی کنسٹرکشن کے تحت تحریر بطورِ ایک آفاقی اصول کام کرتی ہے۔ تحریر کے اصولوں کے تحت زبان ایک مکمل نظام ہے، جس کے اصولوں کا اطلاق فلسفیانہ اور متصوفانہ عمل پر ان اصولوں کی اپنی منطق کے تحت ہوتا ہے۔ ان اصولوں کے تحت جہاں اندر اور باہر کے فرق سے پیدا شدہ معنی کو چیلنج کیا جاتا ہے، تو ساتھ ہی 'موجودگی' جیسے قضیے کو بھی چیلنج درپیش ہوتا ہے۔ دریدا واضح کرتا ہے کہ اندر اور باہر کا افتراق فوقیتی ترتیب کو قائم رکھنے کی کوشش ہے۔ اندر جس کو 'موجود' سمجھا جاتا ہے، وہ 'باہر' کو اپنے ہی اصولوں کے تحت خود تک لاتا ہے۔ موجودگی کا وہ پہلو جس میں خارج کی باطن تک تخفیف کی جائے، یا باطن میں مختلف درجات اس انداز میں متعین کیے جائیں کہ بعد والے پہلوؤں کی پہلے کے تحت تخفیف ہو سکے، فوقیتی ترتیب کے زمرے میں آتا ہے۔ یہ پہلو خواہ فلسفے میں پایا جائے یا اس کا تعلق تصوف کے ساتھ ہو، ان دونوں پر ڈی کنسٹرکشن کا اطلاق ضروری ہے، کیونکہ دونوں کا مقصد یکساں ہے، اور وہ ہے دال کی مدلول میں تشکیل۔ فلاطینوس کی مابعد الطبیعات میں روح کا دہرا عمل اسے ڈی کنسٹرکشن کے احاطے میں لا کھڑا کرتا ہے۔ روح کا 'برتر حصہ' جو عقل کی جانب اس لیے جھکاؤ رکھتا ہے کہ وہ روح کے 'نچلے حصے' سے نجات پا سکے۔ برتر حصے کا جھکاؤ وجود کے باطن کی جانب ہے، فلاطینوس کے الفاظ میں ''دروں بینی جتنی گہری ہوگی مشاہدہ حق اتنا ہی قوی ہوگا۔'' نچلے حصے کا جھکاؤ حسیات کی وجہ سے روح کے خارج کی جانب ہے۔ مراقبہ ذات اس خارج سے نجات پانے کی کوشش ہے۔ لیکن نجات کا یہ عمل ممکن نہیں ہے، کیونکہ روح جب دو حصوں میں بٹ گئی تو روح کی اپنی اس انداز میں موجودگی کہ وہ سالم حالت میں برتر حصے کو پالے، کم از کم دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کے تحت ممکن نہیں ہے۔ روح جب برتر حصے کی جانب لوٹتی ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ کم تر حصے کا 'نقش' اس میں شامل نہ ہو سکے۔ اگر عقل کا 'نقش' روح میں شامل رہتا ہے، جس سے اسے اپنے برتر ہونے کا احساس رہتا ہے تو روح کا وہ حصہ جو مادے کی لپیٹ میں ہے، تمام تر مشاہدہ باطن اور مراقبے

کے بعد بھی اس کے 'نقش' سے نجات پانا ممکن نہیں ہے۔ فلاطینوس لکھتا ہے کہ

''یہ ساری کائنات مراقبہ ذات ہی سے ظہور میں آئی ہے ہر چیز روح کے اس مراقبے کا وظیفہ ہے روح اپنی ہر منزل پر اس مراقبے میں مصروف ہے اس مسلسل وظیفے کے باعث ہی روح اپنے پروردگار سے ان ٹوٹ رشتہ قائم رکھتی ہے۔ عالم ملکوت سے عالم ناسوت تک اور پھر عالم ناسوت کے اندر مختلف مراتب پر روح کی قوتیں اس لیے مختلف ہوتی چلی جاتی ہیں کیونکہ ہر منزل پر روح کے وظیفے کی نوعیت مختلف ہوتی ہے'' (مراقبہ ذات، ترجمہ وتالیف، حسن عسکری، ص، ۱۶۷)۔

روح کے مختلف مدارج طے کرنے کا مطلب ہے کہ اس کا ہر درجہ متعین ہوتا ہے، گو کہ متعین ہونے کا عمل مادی مفہوم میں تعین سے نہیں ہے، جیسا کہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ مادی دنیا 'باطل' اور عدمِ محض ہے، اور روح کی دنیا حقیقی ہے، تو پھر اس میں مدارج کی نوعیت متعین ہی ہونی چاہیے۔ دریدا کا 'نقش' کا فلسفہ روح کے ہر اعلیٰ درجے کو اس سے کم تر درجے سے محفوظ رہنے کی اجازت نہیں دیتا۔ 'نقش' کا مطلب ہی یہ ہے کہ کسی بھی متعین درجے، جبکہ اسے موجود یا حاصل کیا ہوا تصور کیا جائے، کو التوا میں رکھے۔ ایک درجے کو حاصل کر لینے کا مطلب یہ ہے کہ برتر درجے کا تعین ہو گیا ہے اب اس کے بعد کے درجے کے لیے باطنی تفکر جاری رہے۔ دریدا کے مفہوم میں اعلیٰ درجے کے حصول کا مطلب معنی کا قیام ہے۔ میں یہاں متصوفانہ فکر میں درجے کی اصطلاح کو فلسفیانہ فکر میں معنی کی اصطلاح سے تبدیل کر رہا ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دریدا نے مغربی فلسفے کی تنقید پیش کی ہے۔ مغربی فلسفے میں تحدیدی معنی، جو خارجی دنیا کو حقیقی دنیا تصور کرتا ہے، کو متصوفانہ فکر کے مدارج کی بحث کے مقابل لایا جا سکتا ہے۔ متصوفانہ فکر میں مدارج کی یہ بحث 'مطلق حقیقت' کے اثبات پر منتج ہوتی ہے۔ 'مطلق حقیقت' کا اثبات اور اس اثبات کے لیے حاصل کیے گئے مختلف مدارج، خارجی اعتبار سے تو ایک تجریدی معنویت ہیں، تاہم خود میں ان مدارج کی نوعیت خارجی مفہوم میں تجریدی نہیں، بلکہ معنوی اعتبار سے متعین ہوتی ہے۔ دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کا تصوف پر بھی اسی قدر اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ فلسفے پر ہوتا ہے۔ بالخصوص تصوف کی وہ شکل جس کے تحت 'التوا' جو کہ مسلسل نفی ہے، کے برعکس اثبات کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ تصوف میں نفی کا عمل مظہر اور جوہر کے تخالف پر قائم ہے۔

اگر یہ تخالف پر قائم نہ ہو تو نفی کا مفہوم مشکلات پیدا کرتا ہے۔ یعنی پھر یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ نفی کس کی ہو رہی ہے؟ مظہر کی؟ اگر مظہر کی نفی ہو رہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مظہر سے پرے ایک الگ سچائی موجود ہے، جس کا اثبات مسلسل نفی کا نتیجہ ہے۔ دریدیائی ڈی کنسٹرکشن میں مظہر سے زیادہ جوہر خطرے میں ہے۔ کیونکہ وہی جوہر ہے جو التوا سے عبارت ہے۔ میرے خیال میں دریدا کا یہ نکتہ اسے فاشزم کے دائرے میں لے آتا ہے۔ اور یہی نکتہ ایک مسلسل حرکتی عمل میں ایک خاص حد تک تصوف کے اس پہلو کو فاشزم کے دائرے میں لے آتا ہے۔ ڈی کنسٹرکشن مظہر کو حقیقی گردانتی ہے، مظہر کی نوعیت خواہ کچھ بھی ہو، دریدا کے نزدیک اس کا جوہر التوا ہی میں رہتا ہے۔ متصوفانہ فکر میں مظہر کی کوئی حقیقت نہیں، مظہر کی سچائی کو جاننے کے لیے حالتِ استغراق سے گزرنا ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک خاص حد تک نفی کا عمل مسلسل جاری رہتا ہے۔ اس نفی میں کسی بھی طرح کی فوقیتی ترتیب قائم نہیں ہوتی۔ لہٰذا جو کچھ ہو رہا ہے، اس کی نفی ضروری ہے۔ حقیقی عمل میں نفی اس فوقیتی ترتیب کی نفی ہے، ممکن ہے جس بین لمحاتی نقطہ نظر سے اثبات کا عمل ناگزیر ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن حقیقی عمل کا اعلیٰ سچائی کو پانے کے لیے یہ استرداد اس مرکزیت کی بنیاد پر ہوتا ہے جسے ہر اعلیٰ قدر کا مآخذ گردانا جاتا ہے۔ تفکری عمل کے ذریعے یہ اثبات ایک خاص حد تک ہر اس قدر کا استرداد ہے جسے مذہبی یا اخلاقی مفہوم میں ''انسانی'' قدر کہا جاتا ہے۔ اس حوالے سے تصوف میں اقدار کو ممیز کیے بغیر ان کی مسلسل نفی اسے فسطائیت کے زمرے میں لے آتی ہے۔

فلاطینوس کی مابعد الطبیعات کے تحت ذاتِ احد سے عقل خلق ہوئی اور عقل سے روح کا اشراک ہوا۔ فلاطینوس کی متصوفانہ فکر میں عقل کا ذاتِ احد سے تعلق ختم نہیں ہوتا۔ عقل دوبارہ اس عمل کو دہرا سکتی ہے۔ ڈی کنسٹرکشن کا تقاضا ہے کہ ذاتِ احد کا اپنے ہی دیدار کے دوران عقل کو خلق کرنے کا عمل دراصل وہ 'نقش' ہے جو ذاتِ احد عقل پر چھوڑتی ہے۔ دریدا 'نقش' سے خالص موجودگی کو چیلنج کرتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ عقل پر ذاتِ احد کا نقش رہتا ہے اور روح پر عقل کا نقش رہتا ہے، اور اسی نقش کی وجہ سے ان کا اپنے مآخذ کی جانب جھکاؤ رہتا ہے تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ذاتِ احد کا نقش موجود رہتا ہے، جو عقل کی موجودگی کو چیلنج کرتا ہے تو کیا اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ ذاتِ احد مکمل اور 'موجود' ہے جو عقل کا مآخذ ہے؟

فلاطینوس کے فلسفہ وحدت الوجود کے تحت اس کا جواب اثبات میں ہے۔اگر فلاطینوس کی ذاتِ احد'موجود' ہے، جس تک رسائی بھی ممکن ہے تو دریدا کے 'نقش' کی روشنی میں اسے چیلنج کیا جاسکتا ہے۔فلسفیانہ تجربیت اور فلسفیانہ عقلیت پر نقش کا اطلاق ہوتا ہے۔یہاں تک کہ فلسفیانہ سطح پر ایسی ماورائیت جو تجربے میں ظاہر ہو، یا تجربے کے ذریعے مثالی صورت اختیار کرلے، دونوں ماورائی صورتوں کا نقش کے تحت احاطہ ہوسکتا ہے۔دریدا نے 'تحریریات' میں واضح کردیا ہے کہ افلاطون کے اعیان بھی نقش سے کوئی مماثلت نہیں رکھتے۔اعیان باطنی وخارجی افتراق کا نتیجہ ہیں۔اعیان کا لتواتو کسی حد تک قابلِ قبول ہوسکتا ہے مگر اعیان کی تجربی عمل میں ترکیبی وحدت قبول نہیں۔ترکیب کا مطلب سگنی فائڈ یا معنی کا حصول ہے، لہٰذا اس سے مرکزیت کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔دریدا کے فلسفے میں اعیان کا التوا نقش کی وجہ سے ہوتا ہے۔نقش ایک پُراسرار قوت ہے، ہمارے ہاں بعض لوگوں نے یہ تصور کرلیا ہے کہ پُراسراریت 'مطلق حقیقت' کی بازی گری یا پھر یہ 'شے بالذات' ہے جس تک رسائی ممکن نہیں ہے۔لیکن یہ لوگ بھول جاتے ہیں کہ مادیت پر یقین رکھنے والے بھی کائنات کی پُراسراریت پر یقین رکھتے ہیں، لیکن یہ پُراسراریت اسرار کھلنے کے بعد پُراسراریت نہیں رہتی۔تاوقتیکہ مادی دنیا کی کوئی نئی پیچیدگی سامنے آئے۔

فی الوقت یہ جاننا ضروری ہے کہ کیا نقش فلاطینوس کی ذاتِ احد کے مماثل ہے، یا یہ وہی کردار ادا کرتا ہے جو فلاطینوس کی مابعد الطبیعات میں ذاتِ احد ادا کرتی ہے۔دریدا کے نقش میں ایسا کچھ نہیں ہے۔نہ ہی اس کا کردار ہیگلیائی 'سپرٹ' جیسا ہے، نہ ہی یہ مسیحی خدا کے مماثل ہے، گو کہ یہ ان سے مشابہت رکھتی ہے۔فلسفیانہ حوالے سے مسیحی تثلیث فلاطینوس کی مابعد الطبیعات کا چربہ ہے۔مسیحی تثلیث میں دنیا اہمیت اختیار کرجاتی ہے۔فلاطینوس کی مابعد الطبیعات دنیاوی مظاہر کو کوئی اہمیت نہیں دیتی۔اس کے باوجود مسیحی تثلیث (باپ، بیٹا، روح القدس) کے ماورائی پہلو اور فلاطینوس کی مابعد الطبیعات (ذاتِ احد، عقل اور روح) میں کلی مماثلت پائی جاتی ہے۔ دریدا 'تحریریات' میں واضح کرتا ہے کہ نقش کو مابعد الطبیعات کا ماخذ کہا جاسکتا ہے، مگر اس مفہوم میں نقش ایک مطلق موجودگی کے مماثل ہوجاتا ہے، جبکہ نقش اس مطلق موجودگی کو چیلنج کرتا ہے۔دریدا کے الفاظ میں نقش کے لیے نہ ہی وحدت کا صیغہ استعمال

کیا جاسکتا ہے، یہ ''خالص، سادہ، یا موجود مآخذ نہیں ہے'' (ص، ۶۵)۔مذہبی مفہوم میں تصورِ خدا اور متصوفانہ مابعد الطبیعات میں ذاتِ احد اپنی طرف کھینچتی ہے، کشش کا یہ عمل فلسفیانہ تعقلات کے مماثل ہے۔فلسفیانہ تعقلات میں ترکیب کی نوعیت تجربی عمل کی وجہ سے خارجی پہلوؤں کو خود میں شامل کرتی ہے۔متصوفانہ مابعد الطبیعات میں خارجی عناصر کا تجربی تعین نہ بھی ہو، تب بھی خارجی عناصر سے انحراف یا نجات کے بعد ذاتِ احد کی جانب ارتفاع اور وصل کو ترکیب کہا جاسکتا ہے۔نفش اس ترکیب کو بھی اسی طرح روکتا ہے جیسے فلسفیانہ تعقلات کی خارجی ترکیب پر اثر انداز ہوتا ہے۔لہذا اس مقام پر ڈی کنسٹرکشن فلاطینوس کی متصوفانہ فکر کی نفی کرتی ہے۔

راقم نے اب تک لاتشکیل کے حوالے سے جو تجزیہ پیش کیا ہے، اس کے بعد لاتشکیل فلسفے کے قاری کے لیے کوئی ایسا معمہ نہیں رہتی کہ جس کے مرکزی خیال تک رسائی حاصل نہ کی جاسکے۔جونہی اس کے مرکزی خیال تک رسائی حاصل کی جاتی ہے تو ساتھ ہی انسانی واخلاقی اقدار کی 'نفی' کا نکتہ بھی عیاں ہوتا ہے۔ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس 'نفی' کی نوعیت ایسی ہے کہ اس میں اثبات کا لمحہ کہیں بھی جنم نہیں لیتا۔حقیقی سماجی عمل میں طبقات کے مابین افتراق کی سطحوں میں عدم امتیاز کے رجحان نے اقدار کے سوال کو مسلسل 'نفی' کے عمل کی وجہ سے اس حد تک مبہم اور نا قابلِ شناخت بنا دیا ہے کہ انسانی واخلاقی عمل کے کسی بھی تصور کا جنم لینا نا قابلِ عمل دکھائی دیتا ہے۔مغربی متصوفانہ فکر میں اس آخری نام نہاد 'اثبات' کے لیے 'نفی' کا تسلسل اسے بنیاد پرستی کی سطح تک لے آتا ہے، انسانوں کے مابین حقیقی امتیازات کی سطحوں کا تعین کیے بغیر انسانی واخلاقی اقدار کی 'نفی' کا قضیہ لاتشکیل ہی کی طرح فسطائیت کی حدوں کو چھونے لگتا ہے۔فلسفیانہ حوالوں سے لاتشکیل اور تصوف کے درمیان فرق بنیادی نوعیت کا ہے۔لاتشکیل میں فلسفیانہ مقولات کی ساختیاتی تشکیل کا عمل ابتدا میں واقع ہوتا ہے۔یعنی 'اثبات' محض اس کی ساختیاتی ازسرِ نو تشکیل کی خاطر ہے، اس کے بعد اثبات کا لمحہ کہیں بھی نہیں ہے۔متصوفانہ فکر میں 'اثبات' کا لمحہ آغاز میں نہیں بلکہ آخر میں واقع ہوتا ہے۔اس سے قبل کا منظر مسلسل نفی سے عبارت ہے۔لاتشکیل کے مطابق ہر طرح کی اقدار، جن کی شکست و ریخت کا امکان پیدا کرنا ہے انھیں مقتدر طبقے سے منسوب کیا جاتا ہے۔لہذا اس اعتبار سے یہ مقتدر طبقات کو قبول نہیں

ہے۔ تاہم اس میں مضمر اقدار کے درمیان عدم امتیاز کا پہلو ان تمام انسانی اور اخلاقی اصولوں کا انہدام بھی ہے، جن کی لازمیت کو مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ ان کا استرداد فسطائیت میں پناہ لینے کے مترادف ہے۔ مقتدر طبقے کو اقدار کے کلی انہدام کی وجہ سے 'لاتشکیل' کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اقدار کے مابین اس عدم افتراقی نکتے کی وجہ سے لاتشکیل مقتدر طبقے کو ان کی پالیسیوں کو جاری رکھنے کا جواز فراہم کرتی ہے۔ متصوفانہ فکر میں نام نہاد ''اعلیٰ سچائی'' کی جستجو کی خاطر نفی کا تسلسل ان انسانی واخلاقی اقدار کی نفی سے عبارت ہے، جن میں افلاطون کے 'اعیان' کی پختگی نہیں مگر کسی حقیقی کشمکش کے دوران کسی ایک لمحے میں ''قدر'' کے سوال کو نظر انداز کرنا ہی ایک ایسا پہلو ہے جو متصوفانہ فکر میں فسطائیت کے عناصر کو جنم دیتا ہے۔ اگر ہم حقیقی دنیاوی عمل پر یقین رکھتے ہیں تو ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا ہے کہ کوئی بھی قدر حتمی نہیں ہے۔ ہر قدر کا کوئی نہ کوئی مافیہا ہوتا ہے۔ اس کے مطابق ہی کوئی 'قدر' متشکل ہونے کے عمل سے گزرتی ہے۔ لہٰذا تغیر و تبدل مادی دنیا کی ایسی خصوصیت ہے جو اقدار کے جمود کو توڑتی ہے۔ متصوفانہ فکر میں مادی دنیا کی سچائی کو تسلیم نہیں کیا جاتا، وجہ اس کی یہ ہے کہ مادے کو عدم وجود کے مماثل قرار دیا جاتا ہے۔ یعنی مادی دنیا کو باطل گردانا جاتا ہے۔ تغیر چونکہ مادی دنیا کی سچائی ہے، جو جمود سے متضاد ہے اس لیے تغیر کو غیر حقیقی سمجھا جاتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس میں استقلال نہیں ہے۔ متصوفانہ فکر کے تحت ظلم وتشدد اور دہشت گردی وغیرہ ''کائناتی بگاڑ'' کا نتیجہ گردانا جاتا ہے، جس سے کائنات کی وحدت کو کوئی خطرہ لاحق نہیں ہے، یعنی ماورائیت ہر طرح کے 'بگاڑ' کے اثرات سے ماورا ہے۔ ماورائیت کے مفہوم میں انصاف بحیثیت ایک قدر ایک مستقل شناخت رکھتی ہے، جسے حقیقی دنیاوی عمل کے 'بگاڑ' سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ میرا موقف یہ ہے کہ حقیقی سماجی عمل میں 'انصاف' ایک ایسی قدر ہے جس کو ماورائی تناظر میں ایک ایسی قدر کے روپ میں دیکھنا درست نہیں جس کی شناخت کسی جامد فلسفے سے متعین کی جائے، نہ ہی اسے 'اعیان' سے متعین کرنا صحیح ہے، اس قدر کا تعین متغیر مافیہا کی بنیاد پر ہونے کا مطلب اس جمود کا خاتمہ ہے، جو مثالیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ حقیقی عمل میں متصوفانہ فکر کی بنیاد اس نفی پر ہے جس میں جامد اور متغیر 'اقدار' کو متعین تصور کرتے ہوئے مسترد کر دیا گیا ہے۔ میرے خیال میں متصوفانہ فکر میں مضمر مذکورہ عناصر کی بناء پر اسے فسطائیت اور دہشت سے ہم آہنگ کیا جاسکتا ہے۔ اس کی بنیاد یہ وجہ یہ

ہے کہ متصوفانہ فکر دہشت و بربریت اور استحصال کو غیر حقیقی گردانتی ہوئی مسترد کرتی ہے۔ حقیقی سماجی عمل سے ماخوذ اقدار، اچھائی، نیکی یا خیر کے حوالے سے خواہ کسی بھی سطح پر عمل آرا ہوں، ان کے "روح" پر اثرات کا کوئی امکان نہیں ہے۔ جب مادے کا روح میں داخل ہونا ناممکن ہے، جب مادے کو ماورائی عقلی اصولوں کا ایسا تخالف اور متضاد پہلو اور "باطل کا مسکن" قرار دے دیا جائے، جس کے "روح" پر اثرات کا امکان تک نہیں تو مادے سے متعلق کسی بھی قدر کے روح پر اثرات کا مرتسم ہونا کیسے ممکن ہو سکتا ہے؟ اسی لیے متصوفانہ فکر مادی دنیا کو غیر حقیقی سمجھتی ہوئی اس کو باطل قرار دیتی ہے۔ متصوفانہ فکر میں باطل کو حقیقی عمل کے غلط بنیادوں پر استوار ہونے کا نتیجہ قرار نہیں دیا جاتا، بلکہ غلط عمل کو حقیقی دنیا کی خصوصیت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اس میں کشمکش سے اعلیٰ اقدار اور نظام کے حصول کی کوشش کو مسترد کر دیا جاتا ہے۔ متصوفانہ فکر میں مادی دنیا سے کشمکش کے بعد اس پر غالب آنا ممکن نہیں، بلکہ اس پر غالب آنے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ خود کو اس سے الگ کر لیا جائے۔ فلاطینوس کے مطابق "مادے میں داخل ہو کر اس کی اصلاح کرنا ایک بہت ہی ہلاکت خیز مغالطہ ہے" لہٰذا یہاں پر متصوفانہ فکر دہشت کا ساتھ دیتی ہے۔ دہشت کو سماجی عمل کے بگاڑ کا نتیجہ قرار نہیں دیتی، اسے مادی دنیا کی ازلی و ابدی خصوصیت قرار دیتی ہوئی اس سے منہ موڑنے کا درس دیتی ہے۔ یہی پہلو ایسا ہے جو نہ صرف مذاہب عالم کی نفی کرتا ہے، بلکہ انسان اور دنیا سے متعلق ہر قسم کے سچ کی بھی نفی کرتا ہے۔ متصوفانہ فکر میں اس حقیقی دنیا کی ذلت آمیز منظر کشی کی گئی ہے۔ جس میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں، جسے رہنے کے قابل بنانا ہمارا اولین مقصد ہے۔

سامراجی یلغار کا ایک پہلو تصوف کی اشاعت کر کے لوگوں کے اذہان سے اس فوقیتی ترتیب کے خیال کو محو کرنا ہے، جس کو میرے نزدیک جمود کے برعکس اس کے تغیر میں دیکھنا اس لیے لازمی ہے تاکہ انسانی و اخلاقی اقدار کا قضیہ کسی نہ کسی متغیر مفہوم میں معنی پا سکے، بجائے اس کے کہ اسے ہر قدر سے محروم کر کے فسطائیت کو فروغ کے لیے استعمال کیا جائے۔ فسطائیت سے میری مراد محض مرکزیت کے فلسفے کے تحت جنم لینے والے تخالف کے پہلو کو حقیقی تخالف قرار دیتے ہوئے خود میں ضم کر لینے سے نہیں ہے۔ میرے خیال میں مرکزیت سے انحراف کرتے ہوئے تخالف اور مرکزیت سے منسلک اقدار کو ان مقولات کے تحت دیکھ کر ان کا کوئی

مفہوم تشکیل دینا ہے، جن کو مرکزی حیثیت میں ریاست اور غیر مرکزی حیثیت میں اس کے مخالفین استعمال کرتے ہیں۔ یعنی ریاست اور تخالف دونوں ایک ہی مقولے کے تحت فسطائی قرار دیئے جاسکتے ہیں۔

لاتشکیل حقیقی دنیا کو واہمہ قرار نہیں دیتی۔ لاتشکیل فلسفیانہ تعقلات کی بنیاد پر حقیقی دنیا کو سمجھنے کے لیے ناکافی قرار دیتی ہے۔ تاریخی عمل کے تسلسل کی افادیت کو حقیقی گردانتے ہوئے ان تعقلات میں مضمر خلا کی نشاندہی کرتی ہے، جن کی 'موجودگی' کو بگاڑ کا باعث قرار دیا جاسکتا ہے۔ لاتشکیل کا مقصد اس ہیئتی عقلیت کو مسترد کرنا ہے جو اپنی معذوری کو تسلیم کرنے سے منکر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اس معذوری کو دیکھنے سے بھی معذور ہے۔ لہٰذا لاتشکیلی پروجیکٹ کانٹ سے مارکس اور بیسویں صدی میں لوکاش اور اڈورنو کے فلسفوں کا تسلسل ہے۔ تاہم لاتشکیل میں ان عوامل کی قلت ہے، جو خلا کو پُر کرنے کے لیے ضروری ہیں۔ اس قلت کو محض ہیئتی عقلیت ہی سے منسوب کر دینا درست نہیں ہے، اگر اس خلا کو پُر نہیں کیا جاتا تو اگلی سطح پر یہ فقدان لاتشکیل میں مضمر ان مقولات کی معذوری سے عبارت ہے جو اگلے مرحلے پر کچھ بھی تجویز کرنے سے قاصر ہیں۔ دریدا نے ''تحریر اور افتراق'' میں ''آزادانہ کھیل کے عمل'' کو ''بے معنوی کھیل'' سے تعبیر کیا ہے (ص، ۲۶۰)۔ اگرچہ یہ لاتشکیل کا ایک اہم تضاد ہے، تاہم ''بے معنویت'' کا یہ عمل 'نفی' کو بنیاد پرستی کی حد تک لے جانے سے عبارت ہے۔ ''بے معنوی کھیل'' بلاتفریق نفی کا نتیجہ ہے۔ لہٰذا اس عمل میں مابعد الطبیعاتی عمل کی عکاسی کرتی ہوئی ان اقدار کی نفی لازمی ہے جو فلاطینوس کے متصوفانہ فلسفے میں اثباتی لمحے کو 'اثبات' ہونے کا جواز فراہم کرتی ہیں۔ حقیقی سماجی عمل میں مسلسل نفی پر اصرار کرنے سے مقتدر طبقے کو ایسا جواز فراہم کر دیا جاتا ہے کہ جہاں پر غلط اور صحیح، سچ اور جھوٹ، نیک و بد کی تفریق ختم ہو جاتی ہے۔ یہی نکتہ ہے جہاں لاتشکیل فسطائیت اور دہشت سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ یہی وہ تسلسل ہے جو نہ صرف فاشسٹ فلسفوں بلکہ مابعد الطبیعاتی علمیات اور متصوفانہ فکر میں برقرار رہتا ہے۔

محنت کش سماج کا خالق

گزشتہ باب میں ہم نے دیکھا کہ کس طرح نام نہاد متصوفانہ فکر اعلیٰ سچائی کے نام پر بے کار لوگوں کو اونچے درجے پر فائز کرتی ہے۔ ذہن اور ہاتھ کے درمیان یہ تفریق کسی سچائی کے حصول کے لیے لازمی نہیں ہے، بلکہ اس فکر کو اسی قسم کے خیالات کے فروغ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ محنت کش سماج کا ایک اہم رکن ہے۔ اس کی سرگرمی ہی فلسفے کو چیلنج سے دوچار کرتی ہے۔ تجریدی فلسفوں کی بنیاد پر محنت کشوں کو تجریدی اخلاقیات کے سپرد کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ تجریدی اخلاقیات ان مقولات کو چیلنج ہی نہیں کرتی جن کی جڑیں حقیقی معروضی عمل میں پیوست ہوتی ہیں۔ محنت کش کا عمل کبھی 'التوا' میں نہیں رہتا۔ محنت کش 'التوا' کو 'موجود' کرتا ہے۔ التوا کی موجودگی کا مسلسل عمل پیداواری قوتوں کو اس سطح تک ترقی دے سکتا ہے کہ جہاں پر پہنچ کر نہ صرف عالمی سطح پر مساوات ممکن ہو سکتی ہے بلکہ ان پیداواری قوتوں کے ارتقا سے انسان سماجی حقیقت اور فطرت کے کئی اہم راز آشکار کر سکتا ہے۔ لیکن اس عمل کو روکنے سے تضادات جنم لیتے ہیں۔ پیداواری عمل اور پیداواری قوتوں کا تضا حقیقی تضاد بن جاتا ہے۔ اس کے بعد اپنے حقوق کے حصول کے لیے جدوجہد کا آغاز ہوتا ہے۔ محنت کشوں کی جدوجہد کو کچلنے کے لیے طاقت کا استعمال کیا جاتا ہے۔ سماج کو ناانصافی و دہشت کے سپرد کر دیا جاتا ہے، جو بورژوازی کی حقیقی چالوں کو سمجھتا ہے وہ دہشت گرد کہلاتا ہے۔ حقوق کے لیے غیر منظم جدوجہد کو سامراجی دانشور دہشت گردی سے تعبیر کرنے لگتے ہیں۔ محنت کشوں کی پیداواری سرگرمی سے جنم لینے والے تضادات اس قدر گہرے ہو جاتے ہیں کہ بالائی سطح پر مختلف قسم کے نظریات کے درمیان نظری اور عملی سطح پر جنگوں کے لیے راستہ ہموار ہوتا ہے۔

آج ہم جس تضاد میں گھرے ہوئے ہیں جس میں دہشت گردی بورژوازی کی آئیڈیالوجی کی شکل میں سامنے آتی ہے اس تضاد کی جڑیں اس جدید سرمایہ داری نظام میں پیوست ہیں جس کا آغاز سترھویں صدی کے صنعتی انقلاب سے ہوتا ہے۔ اسی نے جدید محنت کش کو جنم دیا اور سماج میں نئے رشتوں کی بنیاد رکھی۔ سرمایہ داری نظام کا سب سے بنیادی تضاد یہ ہے کہ اس میں پیدا کنندہ کو اس کی پیداوار سے الگ کر دیا جاتا ہے، ذرائع پیداوار پر سرمایہ دار کا قبضہ ہوتا ہے۔ یہ عمل انتہائی استحصالی نوعیت کا ہے۔ اگر کسی معاشرے میں سماجی رشتوں کی بنیاد اس طرح کے پیداواری عمل پر نہ ہو تو وہ سرمایہ داری نظام نہیں، کوئی اور نظام ہوگا۔ سرمایہ داری نظام میں ملکیت کا یہ تصور غیر فطری ہے۔ اس میں ایک شخص خود کو بیچتا ہے اور دوسرا خریدتا ہے۔ اس استحصال کا کوئی حل نہ ملنے کی وجہ سے بھونڈے قسم کے اخلاقی ضابطے متعارف کروائے جاتے ہیں تا کہ ایک طرف اس استحصال اور اس نظام کے نتیجے میں جنم لینے والی برائیوں کا کوئی اخلاقی حل تلاش کر لیا جائے دوسری طرف اگر اخلاقی ضابطے بے کار ثابت ہوں تو سرحدوں کے اندر پولیس اور سرحدوں سے باہر فوجی طاقت کے ذریعے کاروائی کی جائے تا کہ اس ملکیتی نظام کو درپیش ہر طاقت کو نیست و نابود کر کے سرمایہ داری کو مستقل بنیادوں پر استوار رکھا جائے۔

تاہم سماجی اور پیداواری ارتقائی عمل میں یہ واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے کہ کس طرح مزدوروں نے انتھک محنت سے دنیا کا نقشہ ہی تبدیل کر دیا ہے۔ جدید سرمایہ داری نظام اسی پر استوار ہوا۔ جدید دنیا آج بے شک خود کو مابعد جدید دنیا کی اصطلاح سے لیس سمجھتی ہے جس میں صنعت کی جگہ سروس سیکٹر نے لے لی ہے، لیکن اس امر سے انکار نہیں کر سکتا کہ دنیا کی اس قدر ترقی میں سب سے زیادہ مشقت مزدور نے ہی کی ہے۔ یہ مزدور ہی ہے جو شاعر اور افسانہ نویسوں کے برعکس فطرت کو محض اپنے ذہن میں ہی نہیں عملی سطح پر خلق کرتا ہے۔ مزدور فطرت کو تہذیب و تمدن میں بدل کر متحرک اذہان کے لیے نئے جمالیاتی پیمانے متعین کرتا ہے۔ یہ محنت کش ہی ہے جو سماج میں بنیادی تبدیلی کا ضامن ہے۔ اس کی بے ساختہ سرگرمی سماجی ساختوں کو منہدم کر دیتی ہے۔ مارکس نے باکمال طریقے سے یہ نکتہ پیش کیا کہ فرانسیسی انقلاب سے قبل دانشور پارلیمان کے مستقبل کا فیصلہ کرنے میں مصروف تھے، صبح وہاں پر کوئی پارلیمان نہیں تھی

جس سے متعلق ''اعلیٰ اذہان'' اپنے 'قیمتی' خیالات پیش کر رہے تھے۔ یہ مزدور ہی ہے جسے اٹھارویں صدی کے بعد برپا ہونے والے تمام انقلابات کا حقیقی مستحق کہا جاسکتا ہے جن کی بنیاد پر جدید تہذیب استوار ہوئی۔ مزدور ایسی بنیاد ہے جس کی عدم موجودگی میں تہذیب وتمدن کبھی معرضِ وجود میں نہیں آسکتے۔ وہ تہذیب کا حقیقی خالق ہے۔ تقسیم محنت کی وجہ سے مزدور نے قدیم اور جدید بورژوا دانشوروں کو فراغت کے وہ لمحات عطا کیے کہ وہ دنیا اور کائنات پر تفکر کا عمل جاری رکھ سکیں۔ یوں کہنا مناسب ہوگا کہ ''ہاتھ نے ذہن کو تخلیق کیا ہے۔'' جیسا کہ ارسطو لکھتا ہے کہ ''انسان تفکر اس وقت شروع کرتا ہے جب اس کی معاشی ضروریات کی تکمیل ہوتی ہے۔'' بورژوا دانشوروں نے کچھ اس طرح کا تفکر کیا کہ مزدور کو ہی درمیان سے حذف کر دیا، لیکن ان دانشوروں کو کئی بار اپنے منحوس خیالات کی بھاری قیمت چکانی پڑی۔ محنت کشوں کو کئی بار انہیں تہ وبالا کرنا پڑا مگر وہ پھر وجود میں آگئے۔ ٹراٹسکی الفاظ میں یوں کہ ''ہر انقلاب کے بعد ردِ انقلاب ہوتا ہے''۔

جاگیرداری اور سرمایہ داری نظام کے بحران کی علامت کے طور پر ہر سال یکم مئی کو دنیا کے کروڑوں مزدور مختلف انداز میں منا کر اپنی یکجہتی اور فتح کا اظہار کرتے ہیں۔ آج بھی ہر سال لاکھوں کی تعداد میں ہڑتالیں برپا کی جاتی ہیں، اس عمل سے یہ آشکار ہوتا ہے کہ اس قسم کے رویوں کے محرکات میں سماج کے اندر بھوک، ناانصافی اور جبر واستحصال، دہشت گردی، کام کے اوقات میں اضافہ سے جنم لینے والی بے چینی، ذہنی دباؤ اور مالکوں کا آمرانہ رویہ جیسے عوامل شامل ہوتے ہیں۔ آج ان کی شدت میں مزید اضافہ ہو رہا ہے۔ ان عوامل کو مزید تقویت دینے کے لیے سیاسی ومعاشی جابروں کا گروہ سماجی عمل کو اس نہج پر متشکل کرتا ہے کہ مزدور کی یکجہتی اور بے چینی سے جنم لینے والی تحریکوں کو بے رحم طریقے سے کچلا جاسکے۔ اسی طرح کی ایک جدوجہد نے یکم مئی کی بنیاد رکھی تھی، جب شکاگو کے مزدوروں کے سربراہ Albert Parson نے دن میں آٹھ گھنٹے کی مزدوری کے حق میں ۱۸۸۰ء میں اسی ہزار لوگوں پر مشتمل مظاہرے کی راہنمائی کی۔ (لینن اور ٹراٹسکی کی ساتھی بے مثل معاشی اور انقلابی مفکر اور نظریہ ساز خاتون روزا لگزمبرگ نے آٹھ گھنٹے کے خیال کو ۱۸۵۶ء میں آسٹریلیا کے مزدوروں کی جدوجہد سے منسوب کیا ہے جو کامیاب ہوگئی تھی، لیکن اسے صرف ایک سال یعنی ۱۸۵۶ء کے

لئے تصور کیا گیا)۔ تاہم شکاگو میں چند ہی دنوں بعد وہ مظاہرہ شدّت اختیار کر گیا اور مظاہرہ برپا کرنے والے کارکنوں کی تعداد ساڑھے تین لاکھ تک پہنچ گئی۔ اس کے بعد پولیس کو حکم دیا گیا کہ وہ اپنی کاروائی کا آغاز کرے۔ جس کے نتیجے میں تقریباً چار مزدور اور سات پولیس والے مارے گئے اور دو سو سے زیادہ کارکنان زخمی ہوئے۔ ان واقعات کے بعد برطانیہ اور جرمنی میں بھی مئی کے دوسرے ہفتے میں مظاہرے برپا کیے گئے۔ ۱۸۸۴ء میں ''کنونشن آف دی فیڈریشن آف دی آرگنائیزڈ ٹریڈ'' نے یہ قرارداد منظور کی کہ وہ مزدور طبقے کے موقف کی پیروی کرے گی، جو یہ تھا کہ یکم مئی ۱۸۸۶ء سے مزدور آٹھ گھنٹے سے زیادہ کام نہیں کرے گا۔ مزدوروں کا موقف کامیابی سے ہمکنار ہوا۔ آج مزدوروں کی وہ تحریک عالمی شکل اختیار کر گئی ہے اور دنیا کے ہر ملک میں یکم مئی کا مزدوروں کے دن کے طور پر انعقاد کیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کارکنوں کو اس طرح کی مسلح سرگرمیوں کی ضرورت کیوں پیش آتی ہے؟ اس کا معقول جواب یہ ہے کہ ان کو اپنے ساتھ ہونے والی ناانصافی واستحصال کا شعور ہونے لگتا ہے اور وہ اس استحصال سے بچنے کا راستہ تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ بھی سرمایہ داروں کی طرح اپنی خواہشات کو عملی جامہ پہنانا چاہتے ہیں جو سرمایہ داروں کے ہاتھوں کچلی جاتی ہیں۔

ناانصافی اور استحصال سرمایہ داری طریقۂ پیداوار کی بنیادوں میں پیوست ہے۔ اس کا آغاز اسی وقت ہوجاتا ہے جب مالک اور مزدور کا تعلق قائم ہوتا ہے۔ مالک جو دراصل ذرائع پیداوار کا مالک ہوتا ہے۔ وہ مزدور کی محنت کی قوت کو خرید کر اُسے جنس (Commodity) میں تبدیل کر دیتا ہے۔ محنت کی قوت مارکسی مفہوم میں مزدور کی محنت کرنے کی صلاحیت ہے۔ مزدور جب وہ جنس پیدا کرتا ہے تو وہ اپنی قوت کو جنس میں منتقل کر دیتا ہے جو آخر کار سرمایہ دار کی تماش بینی کا راستہ ہموار کرتی ہے کیونکہ سرمایہ دار اسی کو تصرف میں لاکر سرمایہ جمع کرتا ہے۔ وہ مزدور کی قوتِ محنت کو پہلے سے تصور کر لیتا ہے، یعنی محنت پہلے اور پیسہ بعد میں ہوتا ہے۔ مزدور اپنی بقاء کے لئے اپنی محنت کی قوت کو بیچتا ہے جو ایک غیر فطری عمل ہے۔ مزدور ایسا اس لئے کرتا ہے کہ اس کے پاس دوسرا کوئی راستہ نہیں ہے۔ قدرت کی زمین کو غاصبوں نے پہلے ہی سے نجی ملکیت تصور کر لیا ہے۔ اس لئے اُسے یا تو بھوکا مرنے کا حق ہے یا پھر خود کو بیچنے کا۔

ویسے تو سرمایہ داری نظام کا استحصالی پہلو اس کے طریقۂ پیداوار میں ہی پیوست ہوتا ہے لیکن سماجی سطح پر اس کے بھیانک نتائج کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب جنس کو 'قدرِ تبادلہ' میں تبدیل کر کے 'زر' کو تجریدی شکل دی جاتی ہے۔ مزدور کا استحصال ہی منافع کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو 'قدرِ زائد' (Surplus Value) کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ 'قدرِ زائد' مزدور کی وہ محنت ہے جو مزدور کو ادا نہیں کی جاتی بلکہ اس سے مزید منافع کمانے کے لیے کسی اور کاروبار کا آغاز کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح 'قدرِ زائد' کو نئے سرمائے میں منتقل کر دیا جاتا ہے۔ اگر سرمایہ دار 'قدرِ زائد' کو پیداواری عمل پر نہ لگائے تو وہ مزید منافع کمانے سے محروم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ مارکس 'Capital' کی پہلی جلد میں لکھتے ہیں کہ "سرمائے کا اجتماع دوبارہ اعلیٰ سطح پر سرمائے کے ارتکاز کا باعث بنتا ہے" (ص، ٦٧٣، انگریزی ایڈیشن)۔

اس طرح جوں جوں سرمایہ داری پیداوار اور زر کے ارتکاز میں اضافہ ہوتا ہے اسی پیمانے پر استحصال میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ارتکازِ زر غربت میں اضافہ کرتا چلا جاتا ہے۔ مارکسزم کے نقطۂ نظر سے جاگیردار کو ادا کیا جانے والا کرایہ، صنعت کار کا منافع اور قرض دینے والے کا سود 'قدرِ زائد' کے زمرے میں آتے ہیں۔ 'قدرِ زائد' سے ہی سرمایہ دار اس قابل ہو جاتا ہے کہ ایک طرف تو وہ ذرائع پیداوار کو مستقل ترقی دیتا رہتا ہے جس سے منافع کمانے کے دیگر ذرائع پیدا کر لیے جاتے ہیں تو دوسری طرف اپنے اس استحصالی عمل کو مستقل حیثیت عطا کرنے کے لئے وہ ذرائع بھی پیدا کر لیتا ہے جن سے وہ اپنے مفادات سے متصادم تحریکوں کو دبانے کی کوشش کرتا ہے۔ سماجی نظام کا تمام تر نظم و نسق مزدور کے خلاف سرمایہ دار کی استحصالی سرگرمی کے نتیجے میں جنم لیتا ہے۔

سرمایہ داری نظام کی بقا کا تقاضا ہے کہ وہ مسلسل پیداواری قوتوں کو ترقی دیتا رہے۔ پیداواری قوتوں کی ترقی سے جدید طریقۂ پیداوار پروان چڑھتا ہے جس سے مزدور کی ذہنی صلاحیتیں بھی نکھرتی رہتی ہیں۔ سرمایہ دار مزدور کو مختلف تربیتی کورسز کے لئے بھیجتا رہتا ہے تا کہ غیر تربیت یافتہ کارکنان کی وجہ سے کہیں اس کے سرمایہ کمانے کی شرح کم نہ ہو جائے۔ اس کی اس سرگرمی سے مزدور کا شعور تشکیل پاتا رہتا ہے۔ بنظرِ غور دیکھیں تو یہ واضح ہو جائے گا کہ مختلف معاشروں میں مزدوروں کا شعور مختلف طریقے سے پروان چڑھتا ہے۔ اس کا تعلق

مخصوص پس منظر میں پیداواری قوتوں سے ہوتا ہے۔اسی لیے مارکس نے کہا تھا کہ بورژوا طبقہ اپنی موت کا سامان اپنے ہاتھ سے تیار کرتا ہے۔(آج جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ انہیں سماج میں پیداواری عمل کی پیچیدگیوں سے کوئی فرق نہیں پڑتا، حقیقی معنوں میں وہ فلسفہ مادیت اور مارکسی معیشت سے قطعی نابلد ہیں جس کا مکمل علم حاصل کیے بغیر معقول بات کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، عہد حاضر کا بحران بلاشبہ مارکس جیسے ذہین و فطین مفکر کے معاشی تجزیے کی عملی شکل ہے)۔

برطانیہ کے ایک غالب انگریزی نشریاتی ادارے نے اس خبر کو ایک انتہائی اہم طریقے سے پیش کیا کہ ان کے ایک رپورٹر نے برطانیہ میں چند ایسی کمپنیوں کا سراغ لگایا ہے۔جن میں کام کرنے والوں کو حکومت کی متعین کردہ کم از کم اُجرت ادا نہیں کی جاتی۔اس خبر کو ڈرامائی انداز میں پیش کرنے کی وجہ عوام کے اذہان میں یہ جھوٹ راسخ کرنے کی ایک اور کوشش ہے کہ اگر کوئی کمپنی مقرر کردہ اُجرت سے کم تنخواہ ادا کرے گی تو وہ بھیانک استحصالی سرگرمی ہوگی۔جس کو ذرائع ابلاغ بھی برداشت نہیں کریں گے۔بورژوا ذرائع ابلاغ سے اس طرح کی خبروں کی تبلیغ بورژوا ریاستی مشینری کا اہم حصہ ہے۔حقیقت تو یہ ہے کہ تنخواہ کا جو معیار بورژوا ریاستی مشینری متعین کرتی ہے وہ بھی بدترین ناانصافی اور استحصال کے زمرے میں آتا ہے۔عوام کی نظروں میں وہ اس لیے استحصالی سرگرمی نہیں ہے کہ وہ غاصبوں کے احکامات سے تصدیق شدہ ہے۔عوام کی اکثریت ان کی سرگرمیوں کو آفاقی اور حتمی سچ تصور کرتی ہے۔اس طرح کے امور کو حتمی سچ میں تبدیل کرنے کے لیے ذرائع ابلاغ کو جدید آلات سے نوازا جاتا ہے کہ ان کی کوششیں رائیگاں نہ جائیں۔اس جدید تکنیک کو بروئے کار لا کر وہ آج پہلے کی نسبت سماج میں سچ اور جھوٹ کی شناخت کے حوالے سے کہیں زیادہ وہم کو جنم دے رہے ہیں۔ وہم کے بارے میں انگریزی کہاوت کا ترجمہ یہ ہے کہ وہ ''مشکل سے مرتا ہے۔''

مغربی ذرائع ابلاغ کی اکثریت دہشت پسند ہے۔وہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف بولنے کو مسیحی و یہودی آئیڈیالوجی کا حصہ سمجھتے ہیں۔مسیحی و یہودی دہشت گرد ہمیں یہ یقین دلانے کی کوششوں میں مصروف ہیں کہ حالات کے بدلنے کی توقع ترک کر دینی چاہیے۔اس کے برعکس عوام کی سوچ کو ان خطوط پر متشکل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ حالات کے بارے میں صرف ان کی رائے بدل جائے، جیسا کہ مابعد جدید مفکروں نے درس دیا ہے، جہاں تک

حالات کے بدلنے کا سوال ہے تو اس امر کو فراموش کر دیا جاتا ہے۔ وہ مابعد جدید مفکروں کے نظریات کی آڑ میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ آج روایتی طبقات کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ ان کے نزدیک اب جو طبقہ وجود میں آیا ہے وہ مارکس کے طبقاتی سماج سے کوئی مماثلت نہیں رکھتا۔ اسی وجہ سے اب وہ طبقے کے برعکس ''قومی مفاد'' کی بات کرتے ہیں۔ پروپیگنڈے کی سطح پر یہ ''قومی مفاد'' کیا چیز ہے اور اس کے بارے میں سب سے زیادہ کون جانتا ہے؟ مشرقی اور مغربی حکمران طبقے سے بہتر شاید کوئی نہیں (عجب بے ہودگی ہے)۔ قومی مفاد حقیقت میں حکمرانوں اور سرمایہ داروں کا مفاد ہے۔ محنت کش ان کی نظر میں صرف محنت کرنے والا پرزہ ہے جو انہیں وہ تمام آسائشیں مہیا کرتا ہے، جس سے ان کی زندگی اور ''قومی مفاد'' پر کوئی زد نہ پڑے۔ یہ اس کو صرف اتنا معاوضہ ادا کریں گے کہ وہ اپنا پیٹ بھر کر اس قابل ہو جائے کہ اگلے دن دوبارہ ان کی خدمت پر معمور ہو سکے۔ آج صورتحال یہ ہے کہ محنت کش ان کی خدمت کر کے بھی ان کا شکرگزار ہوتا ہے۔

مارکس نے مزدوروں کی تنخواہ کے سوال پر 'سرمایہ' کی پہلی جلد میں بحث کرتے ہوئے کہا تھا کہ تنخواہ کے سوال کو بڑھتی ہوئی پیداوار کی بنیاد پر پرولتاریہ اور دوسرے مزدوروں کے درمیان مساویانہ بنیادوں پر حل نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اس کے نزدیک تنخواہ کا معاملہ میز پر بیٹھ کر حل ہونے والا نہیں ہے۔ یہ طبقاتی جدوجہد میں ایک اہم سوال کی حیثیت رکھتا ہے جو آغاز میں چھوٹے پیمانے پر اور بعد میں عمومی سطح پر ہڑتال کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ جو محض ظاہری بے چینی معلوم ہوتی ہے، جبکہ حقیقت میں انتہائی پیچیدہ پیداواری عمل کا نتیجہ ہے۔ سرمایہ داری نظام میں مزدور کو استحصال سے نجات دلانے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ مزدور اور مالک کے تعلق کی بنیاد کو ہی ختم کر دیا جائے جو ان کے درمیان حقیقی تضاد کو جنم دیتا ہے جہاں سے تمام مسائل جنم لیتے ہیں۔ جب تک وہ تعلق ختم نہیں ہوگا جو پیداوار کی حقیقی بنیاد ہے، اس وقت تک نجات کی خواہش رکھنا بے کار ہے۔

بعض اخلاقی قسم کے ماہرِ معیشت عالمی سرمایہ دارانہ نظام کی زبوں حالی پر بحث کے دوران ماورائی اخلاقیات کو کھینچ لاتے ہیں۔ جس سے وہ سرمایہ داری کے عالمی سطح پر ہونے والے گھناؤنے مظاہر سے انحراف کر کے غیر حقیقت پسندی کا ثبوت دیتے ہوئے مذہبی

بنیادوں پر اشتراکیت کے خلاف حماقت انگیز بحث میں الجھ جاتے ہیں۔ سرمائے کے ارتکاز کا باعث بننے والی 'قدر زائد' کا اُن کے پاس کوئی معاشی حل نہیں ہے۔ اس کو ٹھکانے لگانے کے لیے وہ فضول خیراتی نظام متعارف کراتے ہیں اور خدا سے ڈرا کر اس پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کرتے ہیں۔ اس نظام کی سائنسی بنیاد سے منحرف ہوتے ہیں جہاں سے تضاد از خود جنم لیتا ہے۔ اس سے ہوتا یہ ہے کہ سرمایہ بالائی طبقے کے پاس مرتکز ہونے کی صورت میں معاشرتی و معاشی تضادات کو گہرا کرتا چلا جاتا ہے۔ جہاں تک خیرات دینے کا مسئلہ ہے تو اس پر کوئی آمادہ نہیں ہوتا اس عمل کو غیر اخلاقی قرار دے کر معیشت کو اخلاقیات کے سپرد کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ آخر کار بالائی طبقے کو دوزخ کا سرٹیفکیٹ جاری کر دیا جاتا ہے اور استحصال کا شکار ہونے والوں کو صبر و تحمل سے کام لینے کا درس دیا جاتا ہے، کیونکہ اُن کے لئے جنت تیار ہے لیکن شرط یہ ہے کہ پہلے وہ موت کی آغوش میں چلے جائیں۔ جس طرح معیشت اور اخلاقیات کا رشتہ جوڑا جاتا ہے اسی طرح خدا اور بندے کے درمیان ایک تیسرا بندہ داخل ہو جاتا ہے جو دنیاوی یونیورسٹی سے کامیابی کے بعد ڈگری جاری نہیں کرتا بلکہ اس کے مقالے کو ہی کامیابی کی ضمانت قرار دیتا ہے (مقالے سے مراد برداشت کا عمل ہے)۔ اس طرح یہ طبقہ غلط تعلیم متعارف کرا کر محنت کش کے استحصال میں برابر کا شریک قرار پاتا ہے۔ دوسری طرف فکری دیوالیہ پن کا شکار لکھاریوں کا ایک ایسا گروہ ہے جو نجات کے لیے منحوس قسم کے متصوفانہ خیالات کا درس دینے لگتا ہے۔ سماج میں گوشت کا ایک ایسا لوتھڑا پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، جو اپنے بے حرکت وجود کی وجہ سے سماجی زندگی میں داخل ہونے سے قبل ہی سڑاند پیدا کرنے لگتا ہے۔

روسی انقلاب کی تاریخ کا مطالعہ اس امر کو منکشف کرتا ہے کہ کس طرح لینن نے سرمایہ داری طریقۂ پیداوار کی زیریں اور بالائی سطح پر پیچیدہ سماجی حرکت کو اس کے تمام تر متضاد پہلوؤں سمیت جدلیاتی انداز میں پرکھا۔ اس کی روشنی میں اُنھوں نے پرولتاریہ کو اس طرح کی تعلیم دی کہ وہ اپنے وجود اور حقوق کے تعین کے لیے عملی جدوجہد کو کامیابی سے ہمکنار کرنے میں کامیاب ہوئے۔ وہ مزدوروں کو محض سکھاتے ہی نہیں تھے، ان سے سیکھتے بھی تھے کیونکہ ان کے نظریے کا یہی تقاضا تھا آج بدقسمتی یہ ہے کہ ان مفکروں پر وہ نام نہاد دانشور تبصرہ کرتے ہیں جو ان کی کسی ایک اصطلاح کو بھی سمجھنے سے قاصر ہیں۔ وہ معیشت کی بنیاد پیداواری بنیادوں پر

نہیں احکامات پر رکھنا چاہتے ہیں۔ بلاشبہ بحران اسی کو کہتے ہیں۔

۱۹۱۷ میں طبقاتی اور استحصالی بنیادوں کو منہدم کرنے کے لیے برپا ہونے والے انقلاب نے محنت کشوں کو سماجی عمل میں ان کے مقام اور طاقت کا یقین دلا دیا ہے۔ آج کا محنت کش کہیں زیادہ باشعور ہے۔ آج وہ معمولی استحصال پر بھی اپنی آواز بلند کر دیتا ہے۔ عالمی سطح پر روز بروز بڑھتے ہوئے استحصال کی وجہ سے اس نظام کے تباہ کن اثرات کسی سے پوشیدہ نہیں ہیں۔ مارکس اور اینگلز نے ۱۸۴۸ء میں ''کمیونسٹ مینی فیسٹو'' میں واضح کر دیا تھا کی سرمایہ داری نظام میں مقابلے کا عنصر اجارہ داریوں کو جنم دیتا ہے جس سے چھوٹے سرمایہ دار آہستہ آہستہ ختم ہوتے چلے جائیں گے۔ بعد میں مارکس نے ''سرمایہ'' میں تاریخی اور نظریاتی بنیادوں پر یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ آزاد مقابلہ پیداوار کے ارتکاز کی بناء پر ایک خاص مرحلے پر اجارہ داری کی تشکیل کرے گا۔ لینن نے ۱۸۱۶ء میں مارکسی طریقۂ کار کی بنیاد پر اپنی کتاب ''سامراج، سرمایہ داری کی آخری منزل'' میں اس وقت تک کے اعداد و شمار کی روشنی میں سرمایہ داری کی تشکیل کے مختلف مراحل کا تجزیہ پیش کیا۔ لینن ثابت کرتا ہے کہ آزاد مقابلہ سرمایہ داری نظام کی بنیادی خصوصیت ہے جس میں آخر کار چھوٹا کاروبار بڑے کاروبار میں مدغم ہو جاتا ہے۔ اجارہ داری جو دراصل عبوری حالت ہے جو تشکیل پا کر بالآخر سرمایہ داری کے آخری مرحلے میں داخل ہو جاتی ہے، جبکہ سامراج سرمایہ داری کے آخری مرحلے کی اجارادارانہ شکل ہے۔ آج ان مفکروں کے تجزیات درست ثابت ہو چکے ہیں۔ آج محض وسائل پر قبضے اور منڈیوں کی تقسیم کے لیے اجارہ داریاں قائم کرنے کا سوال ہے۔ سرمایہ داروں نے اپنے وجود کو دوام عطا کرنے کے لیے ریاستی غنڈوں کے ساتھ اتحاد کر رکھا ہے جو بیک وقت اپنی حاکمیت اور سرمایہ داروں کے مفادات کا تحفظ کر رہے ہیں۔ اس فوقیت کو مستقبل میں یقینی بنانے کے لیے سامراج نے دیوہیکل فوج تیار کر رکھی ہے۔ جو جب چاہے بغیر کسی روک ٹوک کے کسی بھی ملک پر اپنی فوجی طاقت کے ذریعے دہشت مسلط کرتی ہے۔ اس کے پاس صرف ایک ہی اخلاقیات ہے، جس کے لیے بہتر اصطلاح سرمائے کی اخلاقیات ہے۔ جس کی واحد منطق یہ ہے کہ سرمائے کو درپیش ہر خطرے کو نیست و نابود کر دیا جائے۔ اس کی پشت پر بیٹھے سرمائے کے پجاریوں نے پیدا کنندہ (مزدور) کو اس کی پیداوار سے محروم کر رکھا ہے، جبکہ غاصب مزدور کی محنت سے پیدا

کیا گیا سرمایہ اسی کے خلاف استعمال کر رہے ہیں۔

عالمی سطح پر باصلاحیت قیادت کا فقدان اور رجعت پسندوں کے مفاد پرستانہ گھٹیا خیالات کی بھرمار ہے جن کی سرمایہ داروں کو سب سے زیادہ ضرورت ہے۔ ان کے یہ خیالات بازار میں اضافی قیمتوں پر بک رہے ہیں۔ انہیں بیچنے کے لیے لاؤڈ سپیکروں پر اشتہار دیئے جاتے ہیں، جو انہیں خریدنے سے انکار کرے اسے سب سے بڑے مردود کے مقام پر فائز کیا جاتا ہے۔ یہ طبقہ قنوطیت کو بنیاد بنا کر عالم گیر سلطنت کے قیام کی خواہش کسی معجزے کی بنیاد پر کر رہا ہے۔ فی الحال یہ سلطنت اور اس کے قیام کے عوامل سماج سے قطع نظر صرف ان کے بند اذہان میں ہی ملتے ہیں۔ ان کی یہ معجزاتی تمنائیں سرمایہ داروں کو مزید تقویت عطا کر رہی ہیں۔ ۱۸۱۴ء میں تھامس جیفرسن نے کہا تھا کہ "ہر دور اور ہر ملک میں مذہبی لوگ ہمیشہ آزادی کے دشمن رہے ہیں۔ انہوں نے ہمیشہ جابروں کا ساتھ دے کر خود کو تحفظ فراہم کیا ہے۔"

آج کی صورتحال اسی رویے کی عکاس ہے۔ اس امر سے کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ فطرت نے انسان کے اندر ایک نایاب جوہر رکھا ہے جو اعلیٰ درجے کی سچائی ہے، مگر اس تک پہنچنے کے لیے فرار کا راستہ درست نہیں ہے۔ عہدِ حاضر کے دہشت پسند ماحول میں لوگوں کو تصوف کی تعلیم دینا دہشت پسندی کا حصہ بننے کے مترادف ہے۔ ہم نے کبھی اعلیٰ سچائی کا انکار نہیں کیا لیکن یہ اعلیٰ سچائی دہشت گردی کے ماحول میں استغراق کی بدولت حاصل نہیں ہو سکتی۔ یہ اپنی انتہائی شکل میں سائنس اور ادب و فن کے اظہار میں سامنے آئے گی، اس تک پہنچنے کے لیے اس سے کمتر سچائی یعنی پیٹ کی بھوک کو ختم کرنا ضروری ہے۔ اعلیٰ آدرش اس ابتدائی سچائی کو پائے بغیر حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اس اعلیٰ سچ میں اتنی قوت ہے کہ وہ انسان کو اپنی جانب مائل کر کے ہی سانس لے گا۔ اس کے حصول کی خواہش ہی اس کے لیے محرک کا کردار ادا کرے گی اور انسان دہشت گردی کو جنم دینے والے نظام کو مکمل طور پر منہدم کر دے گا۔ آج عالمی سطح پر ایک آزاد اور مبنی بر مساوات معاشرے کے قیام کے لیے حالات موافق ہیں۔ آج کا معاشرہ اپنی فتح کے لیے انسان سے ان جدلیاتی اصولوں پر عمل پیرا ہونے کا تقاضا کر رہا ہے جو اس معاشرے کے اس استحصالی ڈھانچے کی بنیادوں سے جنم لیں جو مزدور پر ہونے والے ظلم کا ذمہ دار ہے۔ ماورائی چوکھٹے سماج کو مزید تباہی کی طرف لے جائیں گے۔

فلسفہ بُعد: تھیوری اور عمل کی جدلیات

سماجی وسیاسی حوالوں سے بیسویں صدی انسان کے فکری ونظری ارتقاء کے لیے کافی اہم ثابت ہوئی ہے۔ بورژوا فلسفوں کا مقصد بورژوا اقتدار اور آئیڈیالوجی کو وہ تمام ذرائع فراہم کرنا تھا جو فاشزم اور دہشت پسندی کے احیا کی پرواہ کیے بغیر بورژوا کو اس کے اقتدار کی طوالت کی یقین دہانی کراتے۔ بیسویں صدی میں سماجی وسیاسی حوالوں سے جس فاشزم کا آغاز ہوا اس کو مارٹن ہائیڈیگر کے فلسفے سے تحریک ملتی رہی ہے۔ جرمن نیشنل سوشل ازم کے احیا کی خاطر ہائیڈیگر بطورِ فلسفی اور بحیثیت انسان فاشزم کے فروغ کے لیے کوشاں رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے ان خارجی امکانات پر توجہ مرکوز کی جن میں جرمن قوم کی عظمت اور شناخت کے مسئلے کو جرمن عوام کے اذہان میں نمایاں کیا جا سکتا۔ ہائیڈیگر سے ہر اس فلسفی نے فکری رہنمائی حاصل کی جو قوم، رنگ، نسل اور ہر طرح کی فرقہ ورائیت کو فروغ دینے والے خیالات کی بنیاد پر انسان کو لامرکز کرنے کا خواب دیکھ رہا تھا۔ جیمیسن جب یہ کہتا ہے کہ خود اڈورنو کا فلسفہ ہائیڈیگر سے بہت کچھ مستعار لیتا ہے تو اس سے ایک نکتہ واضح ہو جاتا ہے کہ اڈورنو کی یہودیت کی بنیاد پر برپا کی گئی فرقہ ورائیت ہائیڈیگر کے فلسفے سے تحریک پاتی ہے۔ ہائیڈیگر جرمن قوم کی عظمت کو قائم رکھنے کا جواز تلاش کرتا رہا۔ اڈورنو یہودیوں کی عدم شناخت کے نام پر یہودیوں کی شناخت کو 'متعین' کرنے کے لیے ان امکانات کی تلاش میں رہا جس سے اس کے اس خواب کی تکمیل ہو سکتی۔ عدم شناخت یا انسان کی لامرکزیت معنوی اعتبار سے مختلف ہیں۔ عدم شناخت میں حقیقی شناخت پنہاں ہے اور شناخت کی لامرکزیت عدم شناخت ہے۔ یعنی عدم شناخت کو تسلیم کرنے کا مطلب اس شناخت کی لامرکزیت ہے جو عدم شناخت

کی مرکزیت کو تسلیم نہیں کرتی۔ جس سبجیکٹ کی عدم شناخت یا لامرکزیت درکار ہے اور جس عدم شناخت کا شکار معروض (سبجیکٹ) کی مرکزیت (شناخت) کی خواہش ہے، دونوں ایک ہی فلسفے تلے پروان چڑھ رہے ہیں۔ دونوں کا کردار وسیع سطح پر اجتماعی نوعیت کا نہیں بلکہ مائکرو کی سطح پر فرقہ پرستی کو فروغ دینے کے مترادف ہے۔ اڈورنو کے فلسفے کا یہ نمایاں پہلو ہے کہ وہ معروضی اولیت کی بناء پر شعوری سبجیکٹ کو چیلنج کرتا ہے۔ معروضی عدم شناخت کا برقرار رہنا شعوری سبجیکٹ کی تکذیب ہے۔ یعنی وہ مقولات جو معروضی عدم شناخت کی شناخت کے لیے وضع کیے گئے ہیں، وہ ناکافی ہیں۔ عدم شناخت کا ایسا مقولہ جو شعوری سبجیکٹ سے سامنا ہونے پر عدم شناخت کو تیقن عطا کرتا ہے، اس میں مضمر مقولات تکثیری انسان کی نفی کرتے ہیں۔ تکثیری سبجیکٹ کی حیثیت آفاقی ہے، اور جب اسے اپنی آفاقی حیثیت کا یقین ہو جاتا ہے، تو آفاقیت کا کوئی پہلو اس کی گرفت سے باہر نہیں رہتا۔ مابعد جدید تکثیری مفہوم میں سبجیکٹ کی شناخت کو عدم شناخت میں تبدیل کرنا مقصود نہیں، بلکہ عدم شناخت کو شناخت کی سطح پر لانا ہے۔ بیسویں صدی تک مغربی بورژوا فلسفہ جن خطوط پر پروان چڑھتا رہا، اس میں تکثیریت کے اس پہلو کا فقدان رہا ہے۔ دوسری جانب مابعد جدیدیت میں گروہی تکثیریت کا مفہوم ان شناختوں کی حمیت کو متعین کرنا ہے جس سے ان کے درمیان سماجی و سیاسی حوالوں سے غیر ہم آہنگی کو جنم دیا جا سکے، تاکہ اجتمائیت کے لیے کوئی ایسا خلا نہ رہنے دیا جائے جسے پُر کرنے کی خواہش حقیقی تکثیریت کے حامیوں کو کسی مقصدی بنیاد پر یکتا ہونے کا جواز فراہم کرتی ہو۔ اس پسِ منظر میں دیکھیں تو بیسویں صدی میں تین کتابیں ایسی ہیں جن کے بیسویں صدی کی مغربی فکر پر فیصلہ کن اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک کتاب وٹگنسٹائن کی "Tractatus" جو ۱۹۲۱ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کی اہمیت اس حوالے سے ہے کہ اس میں لسانیات کو فلسفہ اوّل کی حیثیت میں دیکھنے کی کوشش کی گئی۔ بعد ازاں لسانیات کی بنیاد پر انسان کی لامرکزیت کے قضیے نے جنم لیا۔ دوسری کتاب ہائیڈیگر کی "Being and Time" ہے جو ۱۹۲۶ء میں شائع ہوئی۔ بلا شبہ اس کتاب میں شعوری انسان کے خلاف شدید ردِ عمل کا اظہار کیا گیا۔ شعوری انسان کی لامرکزیت ہائیڈیگر کے فلسفے کا بنیادی نکتہ ہے۔ ہائیڈیگر کے فلسفے میں کلاسیکی فلسفے کے شعوری سبجیکٹ کی لامرکزیت کے بعد کسی اور شعوری سبجیکٹ کی مرکزیت کا

قضیہ نہ ابھرنا اسے اس تکثیری انسان کی تذلیل پر آمادہ کرتا ہے۔شعوری فلسفے میں مقولاتی پیرائیوں کی ایسی تبدیلی جو تکثیری سبجیکٹ کی مرکزیت کے اس قضیے کو جنم دیتی ہے، وہ ہائیڈیگر کے فلسفے سے اوجھل رہی۔ ہائیڈیگر کلاسیکی فلسفے کے پیرائے میں اس خلا کو دکھاتا ہے، جو شعور کی گرفت سے ماورا رہا ہے۔اس وجہ سے کلاسیکی جرمن فلسفے کو ایک خاص حد تک 'غیر مستند' کہا جاسکتا ہے، مگر ہائیڈیگر کا فلسفہ کسی ایسے پیرائے پر ختم نہیں ہوتا جہاں سے تکثیری انسان کی مرکزیت کا کوئی تصور جنم لے سکے۔

تیسری اہم ترین تصنیف بیسویں صدی کے عظیم مارکسی فلسفی جارج لوکاش کی "History and Class Consciousness" ہے، جو ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی۔ میں اس باب میں اسی کتاب کا تنقیدی جائزہ پیش کروں گا۔لوکاش اور اس کے فلسفے کا تجزیہ پیش کرنے کی کئی وجوہ ہیں: اُردو میں لوکاش کے فلسفہ بُعد کا کہیں تنقیدی جائزہ پیش نہیں کیا گیا، جو ایک طرف تو سماجی اور ثقافتی حقیقت کے جنسیائے (commodified) جانے اور اس کے بعد فوری دستیاب 'حقیقت' کو جاننے کے علاوہ اس حقیقت کی تفہیم کے لیے ضروری ہے، جو فوری کے برعکس ارتباطی یا جدلیاتی انداز میں ہی منکشف ہوسکتی ہے۔ بعُدیائے (Reified) ہوئے سماج میں فوری حقیقت کا عمل انسانی سبجیکٹ کی تحلیل کا باعث بنا ہے۔اس کا لاجواب تجزیہ عمانوئیل کانٹ کی تین اہم کتب میں ملتا ہے۔کانٹ اس حقیقت کو اس وقت منکشف کرسکا جب اس نے اپنے فلسفے کی تشکیل میں اس موضوعی عنصر کو حذف کردیا، جس کی کسی بھی طرح کی مداخلت معروضی فلسفیانہ عمل کی دریافت کردہ حقیقت کے منکشف ہونے کی راہ میں حائل رہتی۔بُعدیائے ہوئے سماج سے یہ امکانات تلاش کرنے ضروری ہوتے ہیں کہ سماج یا ثقافت کا کوئی ایسا پہلو باقی رہ گیا ہے، جو مصنوعی حقیقت کے برعکس اس حقیقت کا پردہ فاش کرسکے جسے مظہر کا سطحی تجزیہ مخفی رکھتا ہے۔ہمیں اپنی کمزور ذات کی سطحی تسکین کے لیے شاعری کے حوالے سے تو ظاہر سے زیادہ 'عقب' میں دیکھنے سے دلچسپی ہوتی ہے۔لیکن سماج کا وہ 'عقب' جو سماجی بُعد کا شکار ہوچکا ہے، جس کا اغلب کردار انسانوں کے مابین رشتوں کی جگہ اشیا کے درمیان رشتے لے لیتے ہیں، اشیا کی مرکزیت انسان کی لامرکزیت کی جانب ایسا قدم ہے جسے اشیا کی مرکزی حیثیت کے خاتمے کے بعد ہی عمل میں لایا جاسکتا ہے۔اس عمل کی دریافت

کے لیے جس فلسفے کی ضرورت ہے، وہ 'دانشوروں' کی الہیاتی اور متصوفانہ طبع کی وجہ سے شجرِ ممنوعہ بن جاتا ہے۔ ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' انسان کی مرکزیت کے نکتے کو ایک بار پھر مرکز میں لے آتی ہے۔ لوکاش کے الفاظ میں ''انسان تمام (سماجی) اشیا کا پیمانہ بن چکا ہے...... تاریخ کوئی ایسا معمہ نہیں، انسان اور اشیا جس کے تابع ہوتے ہیں۔ اب یہ ایسی چیز بھی نہیں رہی جس کی وضاحت کے لیے ماورائی طاقت کی مداخلت ضروری ہو یا جسے ماورائی اقدار کے حوالے ہی سے بامعنی بنایا جا سکے۔ تاریخ انسان کی اپنی سرگرمی کی پیداوار ہے'' (تاریخ اور طبقاتی شعور، ص، ۱۸۶۔ ۱۸۵)۔

لوکاش سے قبل مارکس اور اینگلز انسان کا ایسا تصور پیش کرتے ہیں جو ان سے قبل کسی بھی مذہب اور فلسفے میں موجود نہیں ہے۔ فلسفہ مذہب میں انسان کی مرکزیت پر زور دیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ مرکزیت اس کی حقیقی صلاحیتوں کی نفی کرتی ہے۔ مرکزیت کے اس تصور میں انسان کو اس کے اپنے نہیں کسی اور کے حوالے سے جاننا ہے۔ حقیقت میں فلسفہ مذہب عقلی اور سماجی انسان کی مرکزیت پر یلغار کرتا ہے۔ آخری تجزیے میں شعوری فلسفہ بھی انسان کی حقیقی مرکزیت کی نفی کرتا ہے۔ یہ نفی شعوری نہیں بلکہ ناکافی حد تک شعوری ہونے کی وجہ سے ہے۔ انسان کا شعور جہاں پر پہنچنا چاہتا ہے، اور اس کے لیے جن مقولات کی تشکیل کرتا ہے، وہ مقولات ایک حد سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ اس کی وجہ یہ کہ جس فطرتی بُعد کی گرفت انسان کے عمل میں ہونا ضروری ہے، تا کہ وہ حقیقی انسانی سچائی کی شکل اختیار کر سکے، وہ خود کو تفکری شعور میں منعکس کرتی ہے۔ لوکاش کے لیے حقیقی مسئلہ سبجیکٹ اور معروض کا وہ تخالف ہے جو کانٹین شے فی الذات اور فوق تجربی سبجیکٹ کے درمیان افتراق کو جنم دیتا ہے۔ اس حوالے سے لوکاش کے خیالات مارکس اور اینگلز کے خیالات کا تسلسل ہیں۔ ان میں کوئی حتمی تفریق نہیں ہے۔ فیورباخ پر لکھے گئے آٹھویں مقالے میں مارکس واضح کر دیتا ہے کہ ''ہر طرح کی سماجی زندگی لازمی طور پر عملی ہوتی ہے۔ وہ تمام اسرار جو نظریے کو 'سریت' تک لے جاتے ہیں، ان کا عقلی حل انسانی عمل اور اس عمل کی تفہیم سے حاصل ہوتا ہے۔'' دسویں مقالے میں مارکس لکھتا ہے کہ ''پرانی مادیت کے پیشِ نظر مدنی سماج ہے؛ نئی مادیت کے پیشِ نظر انسانی سماج یا سماجی انسانیت ہے'' (دی جرمن آئیڈیالوجی، ص، ۱۲۲۔ ۱۲۳)۔ لوکاش کا فلسفہ بعد یائے

(Reified) ہوئے سماج میں عمل (Praxis) کی اہمیت پر زور دیتا ہے۔ جس کتاب کا میں تجزیہ پیش کرنے جا رہا ہوں، اس میں مضمر کئی اہم زاویوں میں اہم ترین اس کی ''عمل کی تھیوری ہے۔'' اس کا تفصیلی تجزیہ میں اگلے صفحات پر پیش کروں گا لیکن یہاں میں آگے بڑھنے سے پہلے 'عمل' کے حوالے سے مارکس اور اینگلز کے چند خیالات کی جانب توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ مارکس اس سچائی کو عیاں کرتا ہے جو اپنی سماجی حیثیت میں فطرت سے الگ ہو چکی ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسانی سماج پر فطرت سے ماخوذ خیالات جوں کے توں منطبق نہیں ہوتے۔ یہ صحیح ہے کہ فطرت اور سماج دونوں میں جدلیاتی اصولوں کا اطلاق ہوتا ہے مگر سماجی جدلیات فطرتی جدلیات سے الگ ہوتی ہے، کیونکہ فطرت میں کوئی بھی شعوری سبجیکٹ موجود نہیں۔ جب سماج کا ذکر ہوتا ہے تو یہ بھی ذہن نشین رہنا ضروری ہے کہ سماج انسان کی تخلیق ہے، انسان کا تخلیقی عمل شعور اور وجود (Being) کے ارتباط کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ ارتباط ایسا نہیں کہ جہاں وجود (خارجی دنیا) کو پہلے ہی فرض کر لیا جاتا ہے۔ ارتباط کا عمل سماج کی تخلیق ہے۔ یعنی سماج شعور اور وجود کے جدلیاتی ارتباط کا نتیجہ ہے۔ سبجیکٹ اور معروض کے درمیان اس حتمی تفریق کو چیلنج کرتا ہے، جو دوئی کے فلسفے کی خصوصیت رہی ہے۔ لوکاش کو جس سماج کا تجزیہ کرنا مقصود تھا اس میں انسان کی حیثیت مرکزی ہوتی ہے۔ ہر طرح کے اسرار کی حقیقت عمل میں واضح ہو جاتی ہے۔ لوکاش کے تمام فلسفے میں سبجیکٹ اور معروض کی دوئی کا خاتمہ اور اس کے نتیجے میں عمل کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔ فلسفے میں سبجیکٹ اور معروض کے درمیان یہ دوئی بُعد پائے ہوئے سماج کا نتیجہ ہے۔ ایک ایسا سماج جسے معروضی قوانین کے تابع گردانتے ہوئے حقیقی تصور کر لیا گیا ہے۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ جو سماج دکھائی دیتا ہے اور وہ جن قوانین کے تابع ہو چکا ہے، وہ سماج اور قوانین انسان کی اپنی سرگرمی کا نتیجہ ہیں۔ جونہی فوری حقیقت سے پرے ارتباط کا قضیہ اٹھتا ہے تو سبجیکٹ اور معروض کے درمیان تخالف کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔
اس سے یہ نکتہ سامنے آتا ہے کہ لوکاش کے لیے سبجیکٹ اور معروض کا انہدام کوئی مسئلہ نہیں بلکہ بقول لوسین گولڈمین ان کے مابین پایا جانے والا تخالف حقیقی مسئلہ ہے۔ قطع نظر اس سے کہ دریدا کے لیے کوئی بھی سبجیکٹ ناگزیر نہیں ہے۔ وہ ہر طرح کے سبجیکٹ کا انہدام چاہتا ہے۔ دریدا جب سبجیکٹ پر یلغار کرتا ہے تو اس کے پیشِ نظر بھی اندر اور باہر کی تفریق ہی ہوتی ہے، جو

معروض کی تخفیف پر منتج ہوتی ہے۔ تخفیف کا عمل سبجیکٹ کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ اس لیے دریدا کے نزدیک سبجیکٹ اور معروض کے درمیان تفریقی عمل سے پیدا ہونے والی تخفیف کو روکنے کے لیے سبجیکٹ کا انہدام ضروری ہے۔ گولڈ مین کا خیال ہے کہ دریدا کا سبجیکٹ کا انہدام تفریق کو فرض کر لینے سے پیدا ہوتا ہے۔ جدلیاتی نقطۂ نظر سے دریدا اس پرانی خیال پرستی میں الجھا ہوا ہے، جو ڈیکارٹ سے نیو کانٹین مغربی فلسفے کی خصوصیت رہی ہے۔

انسانی سبجیکٹ سے متعلق اس مختصر تعارف کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "تاریخ اور طبقاتی شعور" کی اشاعت کے نوے برس گزر جانے کے بعد آج اس کتاب کے تجزیے کی ضرورت کیوں پیش آ رہی ہے؟ اُردو میں تو ویسے بھی لوکاش کبھی زندہ نہیں تھا۔ قطع نظر اس سے کہ وہ سماج کی باطنی ہیئت کے تحت تجزیے کی اہمیت پر زور دیتا ہے۔ اس کے علاوہ لوکاش کے فلسفے میں ثقافت کی ان اشکال میں تبدیلی کی جانب اشارہ کیا گیا ہے، جو ہمیں ثقافت کے بُعد پائے جانے کے بعد کئی اہم فلسفیوں کے فلسفے میں واضح طور پر دکھائی دیتا ہے۔ مثال کے طور پر لوکاش کے فلسفے کو بنیاد بنا کر بورڈ ریلارڈ "Hyper-Reality" کا ثقافتی تجزیہ پیش کرتا ہے۔ وہ اپنی تمام تر مبالغہ آرائی کے باوجود 'عقب' میں موجود 'حقیقت' کا انکار نہیں کرتا۔ "Hyper-Reality" سطحی حقیقت ہے، یہ مظہر ہے، جوہر نہیں۔ اس حقیقت کا وجود ہوتا ہے جسے سائنس و تکنیک کے پسِ منظر میں جنسیائے ہوئے (Commodified) عمل کا تسلسل "Hyper-Reality" کی سطح تک لے آتا ہے۔ اینڈریو فین برگ اپنی کتاب "لوکاش، مارکس اور تنقیدی تھیوری کے ماخذات" میں جہاں لوکاش کے انتہائی گہرے فلسفے کے فرینکفرٹ سکول میں متشکل ہوئی "تنقیدی تھیوری" سے تعلق کا تجزیہ پیش کرتا ہے تو ساتھ ہی پیئر بورڈیو اور بورڈیلارڈ کے ثقافتی تجزیات پر لوکاش کے فلسفے کے گہرے نقوش کو بھی واضح کرتا ہے۔

عہدِ حاضر کے بیشتر نامور فلسفی لوکاش کی بحیثیت انقلابی مفکر، بیسویں صدی کے عظیم فلسفی اور بے مثل ادبی نقاد اور عہد حاضر میں اس کے خیالات کی اہمیت سے بخوبی آگاہ ہیں۔ رابرٹو شیوارز نے اپنے ایک حالیہ انٹرویو میں لوکاش کی فکری سطح کی بلندی کے پیشِ نظر "عظیم تاریخی ذہن" کہہ کر پکارا ہے (کمیونزم کے بعد، ص، ۱۹۳)۔ شیوارز کا کہنا کہ "تاریخ اور طبقاتی

شعوراس[لوکاش] کا سب سے اہم اور جدید کارنامہ ہے۔اس کی نظری جہت مجھے مکمل طور پر زندہ دکھائی دیتی ہے'' (ایضاً،ص،۲۹۱)۔ Herbert Schnadelbach نے اپنی ایک اہم کتاب "Philosophy in Germany" جو۱۹۸۴ء میں شائع ہوئی ہے، اس میں زور دے کر کہا ہے کہ'' ہمارا اہم عصر فلسفہ فیصلہ کن طور پر[مذکورہ تین کتابوں] سے متشکل ہوا ہے۔عہد حاضر کے ایک اہم ترین فلسفی جرگن ہیبر ماس نے اس نکتے کی تصدیق کی ہے(یہ حوالہ Arpad Kadarkay کی مرتب کردہ کتاب "The Lukacs Reader" سے لیا گیا ہے۔دیکھیں،ص، ۴۴)۔ Neil Larson کا کہنا ہے کہ لوکاش ایک ایسا اہم مفکر ہے'' حالیہ تاریخ کی روشنی میں جس کے[فلسفے] کی تفہیم ازحد ضروری ہے''۔ Slavoj Zizek لکھتا ہے کہ لوکاش کی'' تاریخ اور طبقاتی شعور'' ایک متھ کی شکل اختیار کرچکی ہے۔یہاں تک کہ ہائیڈیگر بھی اس کتاب میں پیش کیے گئے خیالات سے چکرا گیا تھا۔زیزک کہتا ہے کہ اس کتاب میں موجود خیالات کی گہرائی اور بے مثل تجزیات کی وجہ سے اس کا اس عہد کی کسی بھی بورژوا مفکر کی 'بڑی' کتاب سے تقابلی جائزہ پیش کیا جاسکتا ہے۔اس کتاب کی ایک اور انتہائی اہم خصوصیت یہ ہے کہ جب ادب و آرٹ سے لے کر فلسفے تک فاشسٹ آئیڈیولوجی کا احیا ہو رہا تھا جس کا مقصد انسان کو لامرکز کرنا تھا،عظیم مارکسی مفکر جارج لوکاش جرمن فلسفے میں غوطہ ظن تھا تا کہ جرمن فلسفے سے انسان کی مرکزیت قائم کرنے والے عوامل کو مجتمع کرکے مارکسی فلسفے میں موجود انسان کے عظیم تصور سے ہم آہنگ کرسکے۔

'' تاریخ اور طبقاتی شعور'' میں پیش کے گئے خیالات کی اہمیت کا احساس سبھی مفکروں کو ہوا ہے۔اس کی اشاعت کے بعد'' روسی مارکسیت'' میں لوکاش کو سخت حالات کا سامنا کرنا پڑا۔مغربی مارکسیت اور روسی مارکسیت میں لوکاش پر جو سب سے سنگین حملہ ہوا اس میں لوکاش کو کبھی تو خیال پرست کہا گیا،کبھی سرمایہ داری نظام کے خلاف رومانوی انقلابی اور کبھی انسان پرست کہہ کر پکارا گیا۔روسی مارکسیت کے دو اہم فلسفیوں لازسلو روداس Lazslo (Rudas)، اور ابرام ڈیبورین وغیرہ نے لوکاش کو'' ترمیم پسند اور موضوعی خیال پرست ہیگلیائی'' جیسے القابات سے نوازا۔لوکاش کی کتاب کی اس قدر شدید مخالفت کے باجود'' تاریخ اور طبقاتی جدوجہد'' کے نہ صرف بورژوا بلکہ مارکسی فلسفے پر گہرے اثرات مرتب ہوئے۔یہ اس

کتاب کے عمیق خیالات کے گہرے اثرات ہی کا نتیجہ ہے کہ بورژوا جامعاتی فلسفے میں مارٹن ہائیڈیگر جیسا انتہائی بااثر فلسفی بھی لوکاش کی کتاب میں پیش کیے گئے خیالات کو نظر انداز نہ کر سکا۔ ہائیڈیگر ان کو قبول کرتا ہے یا نہیں، یہ ایک الگ سوال ہے تاہم ہائیڈیگر اپنی کتاب "Being and Time" میں لوکاش کی کتاب میں 'فلسفہ بعد' پر بحث کرتا دکھائی دیتا ہے۔ ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' کی جہاں شدید مخالفت کی گئی وہاں ابتدا میں اسے کچھ پزیرائی بھی ملی۔ لوکاش کی اس ابتدائی تصنیف کو فکری سطح پر کارل کورش کی کتاب ''مارکسیت اور فلسفہ'' سے حمایت حاصل ہوئی، جو اسی برس شائع ہوئی۔ کورش اپنی کتاب کے آخر میں لوکاش کی کتاب میں سماجی اور تاریخی عمل کے ارتقا کے لیے شعوری موضوعی پہلو کی تشکیل کی حمایت کرتا ہے۔ اس طرح لوکاش کی کتاب سے مارکسزم میں ایک بار پھر ہیگلیائی فلسفے کے اس موضوعی اور معروضی جدلیاتی شناخت کے عمل کو شامل کر دیا گیا، جسے مارکسزم کو فطری سائنسوں سے ہم آہنگ کرنے کے لیے حذف کر دیا گیا تھا۔ ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' کی کئی دیگر خصوصیات کے علاوہ ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ۱۹۲۳ء میں اس کی اشاعت کے بعد اس میں موجود انتہائی مؤثر خیالات کی تقلید میں ''مغربی مارکسیت'' کا ایک بااثر سکول وجود میں آ گیا، جسے آج ''فرینکفرٹ سکول'' کے نام سے جانا جاتا ہے۔ فرینکفرٹ سکول کے اہم فلسفیوں میں ہورکھیمر، تھیوڈور اڈورنو اور ہربرٹ مارکوزے جیسے فلسفی لوکاش کے خیالات کی روشنی میں اس سرمایہ داری سماج کی ازسرِ نو تفہیم کرنے لگے، جو اس ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' کی شاعت کے بعد انیس سو ساٹھ کی دہائی تک پہنچتا ہوا مزید تبدیل ہو چکا تھا۔ اڈورنو کے خیالات کا گہرا اثر دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کی تھیوری میں نظر آتا ہے۔

پہلی جنگِ عظیم کے بعد سرمایہ داری نظام کی ساخت میں جو تبدیلیاں واقع ہوئیں، ان کے مطابق پیداواری عمل میں قدرِ استعمال اور قدرِ تبادلہ کا کردار وہ نہیں رہا تھا، جو انیسویں صدی کی آخری دہائیوں سے تبدیل ہوتا ہوا بیسویں صدی میں ایک مختلف شکل اختیار کر کے، انسانی شعور پر اپنے گہرے اثرات مرتب کر چکا تھا۔ ایسے میں ضروری یہ تھا کہ سرمایہ داری نظام کی متبدل ساخت کا ازسرِ نو تنقیدی جائزہ لیا جاتا اور نئے متشکل ہوئے نظام کا فہم حاصل کر کے کچھ ایسے مقولات تشکیل دیئے جاتے تا کہ سرمایہ داری نظام کی بنیادی ہیئت میں بنیادی

تبدیلی کے امکان کو دکھایا جاتا۔ اس کے لیے ضروری یہ تھا کہ مارکسیت کی اس ''میکانکی شکل'' کو چیلنج کیا جاتا جو مارکس اور اینگلز کی جدلیاتی تفہیم میں تو کوئی حتمی افتراق نہیں دکھاتی، لیکن کم از کم ''دوسری انٹرنیشنل'' میں اختیار کیے گئے ان اصولوں کو ضرور چیلنج کرتی جن کے مطابق سماجی عمل میں شعور کا کردار محض معروضی عمل کے انعکاس کو ظاہر کرنے والے انفعالی شعور کا نہ رہتا، بلکہ شعور اپنا فاعلانہ کردار ادا کرتا ہوا اس سماجی عمل میں شامل ہوتا جس کی تخلیق میں وہ خود شامل ہوتا ہے، اور ان جدلیاتی اصولوں کی تفہیم کے بعد جو تبدیلی کا امکان روشن کر سکتے تھے، فیصلہ کن کردار کا حامل قرار پاتا۔ لوکاش اس نتیجے پر پہنچا کہ دوسری انٹرنیشنل تاریخی مادیت کے نام پر جن اصولوں کی پیروی کرتی ہے، ان کے مطابق 'تعیین' کی سطح اس نوعیت کی نہیں ہے کہ سرمایہ داری نظام میں کچھ ایسے اصول دریافت کر لیے گئے ہوں جو میکانکی انداز میں انقلابی تبدیلی کا پیش خیمہ ثابت ہوں۔ اصل سوال سبجیکٹ اور معروض کے مابین جدلیاتی مادیت کی روشنی میں 'شناخت' کے عمل کو ممکن بناتا ہے، لیکن ایسا سبجیکٹ اور معروض کے درمیان روایتی تخالف کو ختم کر کے ہی ممکن ہوسکتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے تاریخ کے اس سبجیکٹ کی شناخت کی جائے، جو سرمایہ داری نظام کے تحت تشکیل پائی ہوئی فوری حقیقت کو سبجیکٹ اور معروض کی جدلیاتی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے، تھیوری اور عمل کے سوال کا از سرِ نو تعین کر سکے۔ یہ عمل جدلیاتی مادیت کے بغیر ممکن نہیں ہے، لیکن یہ جدلیاتی مادیت کلاسیکی مارکسی جدلیات کے ان اصولوں سے مختلف ہے جو لوکاش کے مفہوم میں سماج اور فطرت کے مابین تفریق کو ملحوظِ خاطر نہیں رکھتے۔ اس نکتے سے لوکاش مادی جدلیات کے ان اصولوں کا از سرِ نو تنقیدی جائزہ لیتا ہے جو اس کے نزدیک مارکس کی بجائے اینگلز نے وضع کیے تھے۔ لوکاش فطرت میں مضمر جدلیات کا انکار نہیں کرتا لیکن تاریخی اعتبار سے سرمایہ داری نظام جس سطح پر پہنچ چکا ہے اس کا تقاضا ہے کہ جدلیاتی مادیت کا اطلاق صرف سماج پر ہی کیا جائے۔ فطرت کے برعکس سماج کی تشکیل ہی ایک شعوری سبجیکٹ کے ذریعے ہوتی ہے۔ شعوری سبجیکٹ محض سماج یا فطرت میں پائے جانے والے اصولوں کی تفہیم ہی نہیں کرتا بلکہ اپنی شمولیت سے ان کی تشکیل بھی کرتا ہے اور ان کو قابو بھی کرتا ہے۔ اگر سبجیکٹ کا کردار انعکاسِ محض ہو تو معروضی تشکیلات میں سبجیکٹ کی عدم شمولیت صرف اس نظام کو دوام عطا کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوسکتی۔

لوکاش اس نتیجے پر پہنچا کہ اینگلز جدلیات کی تمام بحث میں ''تاریخی عمل میں سبجیکٹ اور معروض کے مابین پائے جانے والے سب سے اہم جدلیاتی تعلق کا ذکر تک نہیں کرتا...... اس عنصر کے بغیر جدلیات انقلابی نہیں ہوسکتی'' (ص، ۳)۔ بیسویں صدی کے اس تاریخی تناظر میں دیکھیں تو ہنگری کے عظیم مارکسی فلسفی جارج لوکاش کی کتاب ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' (۱۹۲۲ء) بیسویں صدی کی مارکسی فکر میں اس بناء پر سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے کہ اس میں مارکسی مفکروں کے مابین سماجی، سیاسی اور معاشی عمل کی تفہیم کی ان سطحوں کو عیاں کیا گیا کہ جن کو نظر انداز کر کے آگے بڑھنا ممکن نہ تھا۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' میں پیش کیے جانے والے خیالات گو کہ متضاد نوعیت کے ہیں تاہم ان میں لوکاش جرمن فلسفے کے ان فلسفیانہ قضایا کا ایک بار پھر تجزیہ پیش کرتا ہے جن کا کلاسیکی مارکسی اصولوں کے تحت مارکسی فکر میں انجذاب تسلیم کیا جاتا رہا ہے۔ یعنی مارکسیت کے بعد یہ سمجھنا غلطی ہے کہ مسائل کا حل اب جرمن فلسفے میں تلاش کیا جائے، کیونکہ اذعانی مارکسی مفکر جرمن فلسفے کی جانب لوٹنا مناسب نہیں سمجھتے۔ دیکھا جائے تو ۱۹۱۴ء میں اس کی ابتدا خود لینن نے اس وقت کی جب اس نے ہیگل کی منطق' کا مطالعہ شروع کیا۔ ''مادیت اور تجربی انتقاد'' اور ''فلسفیانہ بیاض'' لینن کی فکر کے دو ایسے پہلو ہیں جنھیں متضاد کہنا تو شاید درست نہ ہو مگر یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ معروضی حالات نے لینن کو شعور کے فاعلانہ کردار کی دریافت پر اس وقت مائل کیا جب ۱۹۱۷ء کا انقلاب صرف تین برس کے فاصلے پر تھا۔ اس پس منظر میں دیکھیں تو تھیوری اور عمل کی جدلیات کی بنیاد خود لینن نے رکھی، جسے بعد ازاں لوکاش نے ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' میں متشکل کیا۔
لینن کا طریقۂ کار جدلیاتی مادیت کے ان اصولوں سے انحراف نہیں ہے جن کی تشکیل اینگلز نے ''اینٹی ڈیوہرنگ'' یا ''فطرت کی جدلیات'' میں کی تھی۔ ''مادیت اور تجربی انتقاد'' میں لینن نے شاید ہی کوئی ایسا قضیہ اٹھایا ہو جسے اس سے قبل اینگلز نے پیش نہ کیا ہو۔ اسی طرح لینن کی ''فلسفیانہ بیاض'' میں شعور کا کردار ماقبل فکر سے انحراف نہیں بلکہ اس کی توسیع ہے۔ لوکاش کی ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' جہاں کلاسیکی مارکسی جدلیات کے وسط میں موجود ہے تو وہاں اسے چند اہم نکات کے حوالے سے جدلیاتی مادیت کی توسیع بھی کہا جا سکتا ہے۔ اس کا تجزیہ میں آئندہ صفحات پر ذرا تفصیل سے پیش کروں گا۔ یہاں پر اہم نکتہ یہ ہے کہ لینن کی ''فلسفیانہ

بیاض'' کو کلاسیکی مارکسی روایت سے انحراف تسلیم نہیں کیا جاتا، مگر لوکاش کی ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' کو خیال پرستی کی بازیافت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کی سب سے ٹھوس وجہ یہ ہے کہ لوکاش نے اس کتاب میں جہاں جدلیاتی مادیت میں معروضی حقیقت کے کردار کو محدود کر کے دکھایا ہے تو وہاں تاریخی مادیت کی ان تعبیروں پر بھی سوالات اٹھائے ہیں جن کے تحت تاریخی مادیت کو ایک سائنس کے طور پر پیش کیا جاتا رہا ہے۔ لوکاش کے نزدیک تاریخی مادیت سائنس ہرگز نہیں ہے بلکہ وہ اسے پرولتاریہ کی آئیڈیالوجی کے طور پر پیش کرتا ہے، جس سے ماخوذ مقولات کا درست اطلاق ایک مخصوص عہد کے معاشی نظام پر ہی کیا جا سکتا ہے۔ ''تاریخی مادیت کا اطلاق اسی پر ہونا چاہیے، لیکن اس انداز میں نہیں کہ یہ مکمل اضافیت کا امکان پیدا کرے۔ اس سے واحد نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ تاریخی مادیت درست تاریخی طریقۂ کار نہیں ہے۔ تاریخی مادیت کی ٹھوس سچائیاں مارکس کے مفہوم میں کلاسیکی معاشیات کی سچائیوں کے مماثل ہیں: یہ مخصوص سماجی اور پیداواری نظام کے سچ ہیں'' (ص، ۲۲۸)۔ لہٰذا ضروری یہ ہے کہ تاریخی مادیت کو ایک آئیڈیالوجی کے طور پر سمجھا جائے، کیونکہ لوکاش کے نزدیک ''اس مفہوم میں تاریخی مادیت کا فیصلہ کن نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سرمایہ داری نظام کی محرکاتی قوتوں کی کلیت کی تفہیم اور تعقلانے کا عمل بورژوازی کی اذعانی، تجریدی، غیر تاریخی اور خارجی سائنس سے نہیں کیا جا سکتا'' (ص: ۲۲۹)۔ جبکہ لوکاش کے لیے 'کلیت' پر صرف اور صرف موضوعی شعور ہی سے گرفت کی جا سکتی ہے، لیکن یہ موضوعی شعور بورژوا فلسفے میں پائے جانے والے انفرادی شعور کے مماثل نہیں ہے، نہ ہی یہ کسی محنت کش کا انفرادی شعور ہوتا ہے۔ یہ موضوعی شعور تاریخ کے اس سبجیکٹ کا شعور ہوتا ہے، جسے سماج میں اپنی حقیقی حیثیت کا ادراک ہونے لگتا ہے۔ اسی شعور کی تشکیل سے انسان ان معاشی قوتوں کو قابو میں کرنے کا اہل ہوگا جو تاریخی عمل میں انسان کو قابو میں کیے رکھتی ہیں۔ لیکن اس کے لیے یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ تاریخی مادیت کی حیثیت اس طرح کی آفاقی نہیں کہ اس کے اصولوں کو ہر عہد میں حتمی تصور کر لیا جائے۔ لوکاش کے تاریخی مادیت کے کردار کو محدود تصور کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہر عہد کی معاشی ساخت میں 'بنیاد' اور'' بالائی ساخت'' کے درمیان قائم ہوئی موافقت کو دوسرے عہد میں تبدیل ہوئی 'بنیاد' اور'' بالائی ساخت'' کے مابین موافقت کے لیے ناکافی سمجھتا ہے۔ تاریخی

مادیت پر لوکاش کی تنقید کا محرک بھی موضوعی اور معروضی عمل کے درمیان شناخت کو قائم کرنا ہے، ایسی شناخت جس کے تحت سبجیکٹ کا محض انعکاس یا اس کی تخفیف ہی نہ ہو، بلکہ اس کا کردار فاعلانہ ہو۔ لوکاش کے سبجیکٹ کی حیثیت عملی ہو۔ اگر تاریخی مادیت کو سائنس تصور کرلیا جاتا تو سبجیکٹ کا شعوری فاعلانہ کردار، جو سرمایہ داری نظام میں تبدیلی کے لیے لازمی تھا اس سے انحراف کرنا پڑتا۔ لوکاش جب تاریخی مادیت کو ''پرولتاریہ کی آئیڈیالوجی'' سے تعبیر کرتا ہے تو اس وقت اس کے ذہن میں وہ تجریدی انسان نہیں جس کی تخفیف ہوتی ہے یا جو بورژوا فلسفوں میں فوری طور پر دی گئی خارجی حقیقت کی خود تک تخفیف کو ممکن بناتا ہوا تضادات میں الجھ جاتا ہے، اس کے سامنے حسی انسان ہے، جس کا شعور تک ارتفاع ہوتا ہے، جو خود کو اندھی قوتوں کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑتا، بلکہ ان کا شعور حاصل کر کے انھیں اپنے تابع لانے پر قادر ہے۔ وہ سرمایہ داری سماج جس کی ''معاشی ساخت'' کا تجزیہ لوکاش پیش کرتا ہے، اس میں تعیین کی سطح وہ نہیں کہ جس کے تحت تاریخ کا سبجیکٹ ان تضادات کی تشکیل اور ان میں اپنے کردار کے مجہول کردار پر اکتفا کرتا ہوا ان تضادات کی ان سطحوں پر پہنچنے کا انتظار کرتا رہے کہ جہاں پر انقلاب بھی ممکن نہ ہو، بلکہ اس کے برعکس سرمایہ داری نظام کا بحران انسانیت کا بحران بن کر سامنے آتا رہے۔ اس مختصر ابتدائی تعارف میں ایک بات تو واضح ہو ہی جاتی ہے کہ لوکاش کے نزدیک سماج میں بنیادی تبدیلی از خود برپا نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیے وہ تاریخ کے اس سبجیکٹ کو ایک تاریخی کردار سونپتا ہے جو سماج کا اس کی کلیت میں شعور حاصل کر کے اس کو تبدیل کرنے کا بیڑا اٹھاتا ہے۔ کلاسیکی مارکسیت اور تاریخ کے ایک مختلف عہد میں لوکاش کی مارکسیت میں طریقۂ کار کے اختلاف کے باوجود یہ صفت مشترک ہے کہ پرولتاریہ کو اپنا تاریخی کردار ادا کرتے ہوئے سماج کے اندر بنیادی تبدیلی برپا کرنی ہے۔ کلاسیکی مارکسیت میں یہ عمل پیداواری قوتوں اور پیداواری عمل کے درمیان تضادات کا نتیجہ متصور ہوتا ہے، جبکہ لوکاش کے نزدیک یہ عمل از خود تضادات کا نتیجہ نہیں بلکہ پرولتاریہ کی شعوری جدوجہد کے نتیجے میں رونما ہونا ہے۔ جونہی ہم لوکاش کی کتاب کا مطالعہ شروع کرتے ہیں، تو ہمیں یہ احساس ہوتا ہے کہ لوکاش ہر جگہ پر اپنے بنیادی خیال کی حمایت میں مارکس کے پیش کردہ اقتباسات پیش کرتا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لوکاش مارکسیت میں کوئی نیا فلسفہ متعارف نہیں کراتا بلکہ مارکس کے ان

خیالات کو ازسرِ نو دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے، جنھیں ایک عرصے سے مارکس کے ابتدائی خیالات کہہ کر اور یہ سمجھ کر نظر انداز کیا جاتا رہا ہے کہ اس وقت مارکس پر ہیگلیائی فلسفے کے اثرات موجود تھے۔

لوکاش کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ سرمایہ داری نظام میں معروضی حقیقت کے تبدیل ہو جانے سے گزشتہ نظام سے ماخوذ مقولات کارآمد نہیں رہتے، ان مقولات کی حیثیت اس نوع کی آفاقی نہیں ہوتی کہ ان کا تنقیدی جائزہ لیے بغیر ان کا بعد میں متشکل ہوئے سماج پر اطلاق کیا جا سکے۔ لہٰذا لوکاش کے سامنے ان اصولوں کا جائزہ لینا ضروری ہوگیا، جو فطرتی نظام میں انسانی ارتباط کے بعد متشکل ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے لوکاش 'تاریخی مادیت' کو تاریخ کے ایک ایسے لمحے میں شک کی نظر سے دیکھتا ہے کہ جب اس کے خیال میں سرمایہ داری سماج کی موجودہ شکل کی تفہیم کے لیے موضوعی شعور کا کردار زیادہ اہم ہے۔ تاریخی مادیت کے تحت یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ اس میں پیداواری قوتوں یا معیشت کا کردار بنیادی نوعیت کا ہوتا ہے، وہ معاشی نظام ہی بالائی ساخت (آئیڈیالوجی، مذہب وغیرہ) کو متعین کرتا ہے۔ اس طریقے سے بالائی ساخت کو معاشی ساختوں کا محض عکس تسلیم کیا جاتا ہے۔ قطع نظر اس سے کہ مارکس اور اینگلز خود کئی بار اس کا انکار کر چکے تھے۔ لوکاش کے اس نکتے کو سمجھنا بہت اہم ہے کہ ''تاریخی مادیت پرولتاریہ کے زندگی کے فوری اور فطری اصولوں سے پرورش پاتی ہے ...... لیکن اس سے یہ نتیجہ سامنے نہیں آتا کہ یہ علم اور طریقۂ کار سے متعلق رویہ پرولتاریہ کی فطری اور خلقی خصوصیت ہے ...... یہ درست ہے کہ پرولتاریہ مکمل سماجی حقیقت کا شعوری سبجیکٹ ہے'' (ص، ۲۱)، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ پرولتاریہ اور معروضی حقیقت کو اس انداز میں الگ الگ کر دیا جائے کہ جس سے کانٹین مفہوم میں قائم ہوئی ثنویت کا تصور ابھر آئے، کانٹ کے مفہوم میں ایک ایسا سبجیکٹ جو خود معروض نہیں بن سکتا۔ اس سے یہ واضح ہوا کہ لوکاش انعکاس کے اس سوال کو پسِ پشت ڈالتا ہے جس کے تحت سبجیکٹ کے لیے معروضی دنیا اس کی امنگوں کے برعکس اس کی ذات سے باہر موجود ہوتی ہے۔ لوکاش معروضی حقیقت کا انکار نہیں کرتا، بلکہ اس کا نکتہ یہ ہے کہ 'معروضی حقیقت' کو انسانی عمل سے الگ کر کے نہ دیکھا جائے۔ سبجیکٹ کا معروضی حقیقت کے ساتھ جڑے رہنے کا مطلب یہ ہے کہ سبجیکٹ اس معروضی حقیقت کا خالق بھی ہے۔ اس معروضی

حقیقت میں ایسے اصول نہیں ہیں کہ جن کا اکتساب کیا جانا چاہیے، بلکہ اپنی عملی سرگرمی سے متشکل ہوئے عمل کا گہرائی میں شعور حاصل کرنا ضروری ہے۔اس طرح لوکاش جہاں سبجیکٹ اور معروض کے درمیان فرق کو سبجیکٹ کے معروضی عمل پر عمل آراء ہونے سے ختم کرتا ہے تو وہاں لوکاش ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے اور سرمایہ داری نظام میں شعور کے کردار کی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔سرمایہ داری نظام کی وہ شکل جس کا تجزیہ لوکاش نے پیش کیا، اس میں جو تبدیلی واقع ہوئی، اس کے تحت سب سے اہم چیلنج اس شعور کو دریافت کرنا تھا جو نئے سماج میں ''بعد'' (Reification) کا شکار ہو چکا تھا۔ لہٰذا ان نئے مقولات کی اس انداز میں تشکیل کرنا ضروری ہو گیا کہ سبجیکٹ اور معروض کی شناخت بنیادی تبدیلی کا راستہ ہموار کر سکے۔لوکاش اپنی کتاب کے پہلے ہی مضمون بعنوان ''اذعانی مارکسیت کیا ہے؟'' میں یہ خیالات پیش کرتا ہے کہ کسی ایک عہد کے نظام سے ماخوذ مقولات کو ایک طریقۂ کار "Method" کے طور پر تو اختیار کیا جا سکتا ہے، لیکن اس طرح کی سائنسی سچائی کے طور پر نہیں کہ جسے آفاقی اصول کے طور پر تسلیم کرتے ہوئے ہر معاشرے کے لیے ضروری تصور کر لیا جائے۔ یہاں تک کہ ''اذعانی مارکسیت'' کا مطلب ہی یہ نہیں کہ مارکس کی تحقیقات کو حتمی تصور کر لیا جائے، اگر مارکس بھی آج ہوتا تو اسے نئی تحقیقات سے نئے نتائج برآمد کرنے پڑتے۔ ''جدلیاتی مادیت سچ تک پہنچنے کا ایک ایسا طریقۂ کار ہے کہ اس کے بانیوں کے اصولوں پر چلتے ہوئے اس میں وسعت، گہرائی اور ترقی ممکن ہے'' (ص،۱)۔فرینکفرٹی فلسفیوں نے لوکاش کے انھی اخذ کردہ مقولات کو ان کی آفاقیت کو تسلیم کرتے ہوئے نہیں بلکہ ایک طریقۂ کار کے طور پر اختیار کرتے ہوئے ایک مختلف عہد میں مختلف طرز پر تشکیل دے کر کسی نہ کسی سطح پر مارکسی فکر کی علمیاتی سطح کے لیے کچھ ایسے چیلنجز سامنے رکھے کہ جن کو نظر انداز کر کے آگے بڑھنا کم از کم نظری مباحث میں ممکن نہ تھا۔

''تاریخ اور طبقاتی شعور'' ایک پیچیدہ اور مشکل کتاب ہے جس میں لوکاش کئی اہم خیالات کا تنقیدی جائزہ پیش کرتا ہوا اپنے بنیادی انقلابی تھیس کی تشکیل کرتا ہے۔لوکاش کو مارکسی فلسفے میں انقلاب کا راستہ ہموار کرنے کے لیے مارکسیت میں 'توسیع' یا 'گہرائی' کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ جونہی ہم یہ سوال اٹھاتے ہیں تو سمجھیں کہ ہم نے لوکاش کی کتاب کی تفہیم کی جانب پہلا قدم بڑھا دیا ہے۔وہ کونسا سماج تھا جس میں مارکسی طریقۂ کار کو استعمال کرتے ہوئے اسے

اس انداز میں سمجھنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ 'اذعانی' طبع کے مارکسی مفکروں کی جانب سے شدید ردِ عمل کا سامنا کرنا پڑا؟ اس سماج کی نوعیت کیا تھی اور اس کا اس جاگیرداری سماج سے کیا تعلق تھا، جس میں انسان ابھی تک کل سماجی عمل کا حصہ بننے کی بجائے فطری عوامل کے ساتھ فیصلہ کن حد تک ارتباط رکھتا تھا۔ ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' کے پہلے ہی باب کے مطالعے سے لوکاش کے فلسفے کے بنیادی خیال کی تفہیم ہونے لگتی ہے۔ لوکاش کو یقین ہے کہ جس تاریخی عہد میں وہ زندہ ہے اس کی نوعیت وہ نہیں ہے جو اس سماج کی تھی جس میں مارکس اور اینگلز رہتے تھے۔ لوکاش کے خیال میں ''پورے سماجی عمل کی ہیئتیں ایک دوسرے کے ساتھ جدلیاتی تعامل میں مستقل طور پر بدلتی رہتی ہیں'' (ص، ۱۳)۔ لوکاش اس حقیقت سے بھی آگاہ ہے کہ خود مارکس نے جاگیرداری اور سرمایہ داری سماج کی ہیئتوں میں واضح فرق قائم کرتے ہوئے مختلف مقولات کی تشکیل کی ہے۔ جب ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ ''یہ انسانوں کا شعور نہیں جو ان کے وجود (Existence) کا تعین کرتا ہے بلکہ ان کا سماجی وجود ہی ہے جو ان کے شعور کا تعین کرتا ہے'' تو یہ کہنا مناسب نہیں رہتا کہ سماجی حقیقت یا انسان کے سماجی وجود میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ سماجی ہیئتوں میں تبدیلی کا عمل لازمی ہے۔ اس تبدیلی کی جدلیاتی تفہیم محض تفکری نہیں بلکہ انسانی عمل وفکر کے جدلیاتی ارتباط سے ممکن ہوتی ہے۔ یہ انسان کا تفکری وجود نہیں بلکہ عملی وجود ہے، لوکاش جس کی جدلیات کی تشکیل کی جانب توجہ مبذول کرتا ہے۔ اس عملی وجود کو جب اپنے عمل کا شعور ہو جائے تو اس کے اپنے وجود کے ساتھ ساتھ سماج میں بنیادی تبدیلی کا بھی امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر سماج انسانی عمل کی پیداوار ہے تو اس 'مکمل' سماج سے انسان کو محض موضوعی بنیادوں پر حذف کر دینے کا مطلب اس 'مکمل' سماج کا انکار کرنا ہے، جو خود موضوعی عمل کے ارتباط سے وجود میں آتا ہے۔ 'مکمل' سماج میں سے موضوعی عنصر کا اخراج ممکن ہی نہیں ہے۔ مکمل کا مفہوم ہی ہیئت اور مافیہا اور نظریہ وعمل کے اشتراک سے واضح ہوتا ہے۔ جاگیرداری سماج میں انسان کا فطرت کے ساتھ ارتباط ہوتا ہے۔ جاگیرداری سماج اس مفہوم میں 'مکمل' سماج نہیں کہ اس کی فطرت سے علیحدگی ہو چکی ہو اور سماجی عمل کا کردار غالب شکل اختیار کر چکا ہو۔ لوکاش، مارکس کے اس خیال کو بنیاد بناتا ہے جس میں مارکس واضح طور پر کہتا ہے کہ انسان کو ''حسیاتی دنیا، معروض اور حقیقت کو انسانی حسی سرگرمی کے طور پر سمجھنا چاہیے۔''

لوکاش کا خیال ہے کہ ’’انسان کے لیے خود کو "Social Being" کے طور پر جاننا ضروری ہے‘‘ جب ’’وہ خود ہی تاریخی و سماجی عمل میں سبجیکٹ اور معروض بن جاتا ہے‘‘ (ص، ۱۹)۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ لوکاش کو یقین تھا کہ بورژوا سماج اس سطح پر منظم ہو چکا ہے جہاں پر اس میں پائے جانے والے تعلقات سماجی لحاظ سے ’کلیت‘ کی شکل اختیار کر چکے ہیں۔ جاگیرداری سماج فطرت سے مستقل ارتباط کی وجہ سے سماج کی اس خصوصیت سے محروم تھا۔ فطرت سے ارتباط کا مطلب یہ ہے کہ اس کا حسیات سے شعور میں انعکاس ’کلیت‘ کا حامل نہیں ہے، کیونکہ فطرت کے برعکس سماج میں ’’حقیقی مفہوم میں انسان ایک سماجی وجود بن جاتا ہے، اور سماج اس کے لیے ایک حقیقت بن جاتا ہے‘‘ (ایضاً ص، ۱۹)۔ لہٰذا اب سماج کو ایک ایسی حقیقت کے طور پر سمجھنا ضروری ہے، جو خود انسان کی تخلیق کردہ ہے۔ فطرت کے ساتھ انسان کا ارتباط کلی طور پر انسان کی حسی سرگرمی کا احاطہ نہیں کرتا، یہ صرف سرمایہ داری سماج ہی میں ممکن ہو سکا ہے۔ سرمایہ داری نظام کے تحت سماج کی تشکیل خود انسان کی حسی سرگرمی کا نتیجہ ہے، یعنی سماجی معروض اور وہ سبجیکٹ جو اس سماج کو تخلیق کرتا ہے، اس سے الگ نہیں ہے۔ وہ سماج جس میں جاگیرداری نظام کا کردار فیصلہ کن ہوتا ہے اس میں انسان کی سرگرمی سے منسلک غالب عمل سماج کے اندر اس طریقے سے طے نہیں پاتا کہ مکمل طور پر اس پر سماج کے اصولوں کا اطلاق کر دیا جاتا، جو ابھی تک وجود میں نہیں آیا تھا۔ وہ اصول جن کے تحت فطرت سے برسرِ پیکار ہونے والا ایسا انسان نہیں جس میں اسے ایک حسی انسان کے طور پر جانا جا سکے اور اس کے عمل کو اس پسِ منظر میں متعین ہوتے دیکھا جا سکے۔ یہاں سے یہ واضح رہے کہ لوکاش کے پیشِ نظر ایک ایسا سماج ہے جس میں اس نے فطرت کے کردار کو پسِ پشت ڈال دیا ہے، اور انسانی ارتباط کو فطرتی اوصاف کے برعکس اس کی حس سے متشکل ہوئے سماج کے طور پر دیکھا ہے۔ لہٰذا اس نکتے پر لوکاش نے اس طبقے کو پیشِ نظر رکھا جو اس سماج کو تخلیق کرتا ہے، جو تاریخ کا حقیقی سبجیکٹ ہے۔ حسیاتی عمل سے تخلیق شدہ سماج، جس کو اس نے خود ہی تخلیق کیا ہے۔ لہٰذا جب وہ اس سماج کو اپنے عمل سے خود خلق کرتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے اپنے ہی بارے میں، اپنی ہی سرگرمی کا علم حاصل کرنا ہے، کیونکہ جس سماج کو اس نے خلق کیا ہے اس سماج کو وہ جان سکتا ہے۔ سماج کسی ’فرد‘ کا تخلیق شدہ نہیں، بلکہ اسے پرولتاریہ خلق کرتا ہے، اس لیے وہی اس کو

جان کر اس میں بنیادی تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ ''پرولتاریہ ایک ہی وقت میں اپنے ہی علم کا سبجیکٹ اور معروض بھی ہے'' (ص، ۲۰)۔ حیرت انگیز نکتہ یہ ہے کہ لوکاش کا خیال ہے کہ اسی سماج میں وہ بُعد کا شکار ہو چکا ہے۔ اس بُعد کو کیسے دور کر کے ایک ایسے سماج کو ممکن بنایا جائے کہ جس میں بیگانگی کا احساس نہ رہے، بلکہ اس سماج کی حیثیت حقیقی معنوں میں سماجی ہو جائے؟ اس کا جواب ہم اگلے صفحات پر تلاش کریں گے۔ اس باب میں میرا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ لوکاش کی کتاب ''تاریخ اور طبقاتی جدوجہد'' میں تین مختلف جہات کا فلسفیانہ تجزیہ پیش کیا جائے: سب سے پہلے یہ کہ 'جنس' کا اس سرمایہ داری سماج میں کیا کردار ہے، جس میں وہ پیوست ہو چکی ہے، وہ اس سماج کی باطنی وحدت کو کیسے منتشر کرتی ہوئی بورژوا فلسفوں کو اس ناقابل تحلیل تضادات میں پھنسا دیتی ہے کہ جہاں سے بورژوا فلسفوں میں سبجیکٹ اور معروض کے درمیان حتمی شناخت تقریباً ناممکن ہو جاتی ہے، اس کے بعد یہ کہ اس شناخت کو کیسے ممکن بنایا جائے؟

''تاریخ اور طبقاتی جدوجہد'' میں لوکاش کا سب سے بنیادی خیال، سماج کا 'بعد' کا شکار ہو جانا ہے، یہ خیال نہ صرف مارکس کے ''۱۸۴۴ء کے مسودات'' میں "Estranged Labour" کے عنوان سے لکھے گئے باب میں موجود ہے بلکہ مارکس کی شہرہ آفاق تصنیف 'سرمایہ' کے پہلے باب کے ایک سیکشن "Fetishism of Commodities" میں بھی موجود ہے۔ لوکاش نے مارکس کے اسی سیکشن کو بنیاد بناتے ہوئے اپنے موقف کی تشکیل کی ہے۔ اس سے پہلے کہ میں لوکاش کے فلسفے کا مربوط انداز میں مطالعہ پیش کروں، یہ ضروری ہے کہ پہلے مارکس کے اس فلسفے کا جائزہ پیش کیا جائے جو لوکاش کے 'فلسفہ بعد' کا اصل محرک ہے۔

وہ مارکسی مفکر جو مارکسیت کی میکانکی تشریحات سے متفق نہیں ہیں ان کے نزدیک ''بعد'' کا فلسفہ مارکس کے فلسفے میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ تسلیم کرنے کا مطلب مارکس کی تصانیف کو ابتدائی اور 'پختہ' دور میں تقسیم کر کے دیکھنا نہیں ہے بلکہ مارکس کی ابتدائی تصانیف جیسا کہ ''۱۸۴۴ء کے مسودات''، ''مقدس خاندان''، ''فلسفے کا افلاس'' اور ''دی جرمن آئیڈیالوجی'' کو اس کے پختہ دور کے فلسفے کے درمیان رکھ کر دیکھنا درست ہے۔ جن مفکروں نے مارکس کی فکر کو دو ادوار میں بٹا ہوا دیکھا، انھوں نے ہی مارکسی فکر کے اس پہلو سے نجات حاصل کرنا چاہی جس میں 'بعد' کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ مارکس کی شہرہ آفاق تصنیف

''سرمایہ'' کے پہلے ایڈیشن میں "Commodity Feteshism" (اصتنامِ شے) پر لکھا گیا سیکشن شامل نہیں تھا، اس سیکشن کو دوسرے ایڈیشن میں شامل کیا گیا تھا، جس سے اس کی اہمیت کا احساس ہوتا ہے۔ ''۱۸۴۴ء کے مسودات'' اور ''سرمایہ'' میں ''اصتنامِ شے'' پر لکھے گئے سیکشن میں حیرت انگیز طور پر فکری مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں جگہوں پر فلسفہ 'بعد' کی اہمیت کو اجاگر کیا گیا ہے۔ سرمایہ داری سماج کی اس نقطۂ نظر سے تفہیم کہ اس میں بنیادی تبدیلی کا امکان پیدا ہو سکے، مارکس کے فلسفہ بُعد کے اثرات کو جاننے کے لیے سرمایہ داری نظام کو بحیثیت کل سمجھنا ضروری ہے، تاکہ اس سے بُعد کے اثرات کا جائزہ لیا جا سکے۔ 'بُعد' کا سوال اس وقت اٹھتا ہے جب اشیاء کو بطورِ اجناس پیدا کیا جاتا ہے۔ اس عمل سے اجناس ایک طرح کا پوجمانی روپ اختیار کر کے سماج کے حقیقی عمل کو دھندلا دیتی ہیں۔ مارکس کو اس اجناس کے اس کردار کا بخوبی ادراک تھا اس لیے اس نے 'بُعد' کو سرمایہ داری نظام کی ایک بنیادی خصوصیت کے طور پر پیش کیا ہے۔ ''سرمایہ'' کے پہلے باب کا مطالعہ کرنے ہی سے عیاں ہو جاتا ہے کہ مارکس کتنی باریکی سے 'جنس' کے سماجی کردار کا تجزیہ پیش کرتا ہے۔ جنس کی پیداوار اور اس کا ذخیرہ محض 'سرمائے' کے ارتکاز کا باعث ہی نہیں بنتا، بلکہ مبادلے کے دوران جنس کی گردش سماجی عمل کی تشکیل میں بنیادی کردار ادا کرتی ہے۔ مارکس کے نزدیک جنس حیرانگی کی حد تک 'پُراسرار' ہے، مگر جنس یہ ''پُراسراریت'' کہیں باہر سے حاصل نہیں کرتی بلکہ یہ پُراسراریت اس کی اپنی شکل ہی سے اس وقت حاصل کرتی ہے، جب یہ دوسری اجناس سے مبادلے میں آتی ہے۔ اگر جنس کی قدر کا تعین اس کے استعمال سے کیا جائے تو اس کی پوجمانی خصوصیت عمل میں نہیں آتی۔ مبادلے میں آتے ہی جنس پُراسرار شکل اختیار کرتے ہوئے خود کو ایک عجیب چیز کے روپ میں پیش کرتی ہے۔ جس سے نہ صرف سماجی عمل ایک مختلف سطح پر متعین ہونے لگتا ہے بلکہ ذہن اس عمل سے مختلف قسم کے خیالات کو جنم دینا شروع کر دیتا ہے۔ ویسے تو جنس انسانی ہاتھ کی پیداوار ہوتی ہے مگر ایک ماورائی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ چند لوگ جنس کو پیدا کرتے ہیں، اس کے بعد اسے بیچتے ہیں، اس طرح خرید و فروخت کا عمل جاری رہتا ہے، اس لیے جنس کا کردار اتنا پیچیدہ نہیں ہے، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ جنس سماج کی کل حرکت کو متعین کرتی ہے۔ اجناس کا ارتقا سرمایہ داری نظام کا ارتقا ثابت ہوتا ہے۔ سماج

کو 'بُعد' کی اس سطح تک لے جاتا ہے کہ لوگ اپنی ہی سرگرمی سے بیگانہ ہو جاتے ہیں۔ انسان خود اپنے لیے سماجی حقیقت بننے کی بجائے اشیاء کو ایک سماجی حقیقت تصور کر لیتا ہے۔ انسان کی قدر و منزلت، اس کے درمیان رشتوں کا تعین اشیاء سے ہوتا ہے۔ جنس سرمایہ داری سماج میں جہاں سرمائے کے ارتکاز کا باعث بنتی ہے وہاں جب وہ خارجی معروض کی شکل اختیار کر کے انسانی ذہن میں منعکس ہوتی ہے تو اپنی متحیر کر دینے والی ہیئت کی وجہ سے انسانی ذہن میں عجیب و غریب فلسفوں کو جنم دیتی ہے۔ مارکس کے جنس کے تجزیے سے آغاز کرنے کا مطلب یہ ہے کہ صنعتی سماج کی جس شکل کا تجزیہ مارکس کرتا ہے اس میں جنس کا کردار انتہائی بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ اس سے پہلے کے سماج میں جنس کے کردار کا جائزہ لیں مناسب یہ ہے کہ انسان کی محنت اور جنس کے درمیان تعلق کا تجزیہ پیش کیا جائے۔ یہ ایک سادہ سی حقیقت ہے کہ جنس خود بخود وجود میں نہیں آتی۔ انسان فطرتی مواد کو اپنی محنت سے تبدیل کر کے جنس بناتا ہے۔ جنس خود انسانی محنت کی پیداوار ہے، جو سماجی ارتقا میں خارجی معروض کی حیثیت اختیار کر جاتی ہے، توجہ طلب نکتہ یہ ہے کہ یہ معروض خود انسان کا پیدا کردہ ہے، جو اس سے بیگانہ ہو کر خود مختار حیثیت اختیار کرتا چلا جاتا ہے۔ مارکس کے الفاظ میں ''پہلی بات یہ کہ پیداواری اعتبار سے مفید مختلف جتنی بھی متنوع کیوں نہ ہوں، یہ ایک جسمانی حقیقت ہے کہ وہ انسانی اعضا کا تفاعل ہیں، اور یہ کہ اپنی نوعیت اور ہیئت سے قطع نظر، اس طرح کا ہر تفاعل لازمی طور پر انسانی دماغ، اعصاب، عضلات اور حسیات کا صرف ہے'' (سرمایہ، ۱۶۴)۔ مارکس کا یہ اقتباس اس حوالے سے بھی ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ اس میں مارکس نے اجناس کو انسانی محنت کی ایسی پیداواریں قرار دیا ہے جن میں انسانی محنت مجسم ہو جاتی ہے۔ اجناس کے اندر انسان کے اعضا کے ذریعے اس کی محنت کے شامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان خود ان میں شامل ہے۔ جب انسان اجناس کو پیدا کرتے ہیں تو اس پیداواری عمل کے دوران ان کے مابین ایک رشتہ قائم ہوتا ہے، جس کی وجہ سے ان کی محنت کے کردار کو سماجی کردار کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے، لیکن ہوتا یہ ہے کہ سرمایہ داری سماج میں پیداواری عمل کے درمیان کا رشتہ اصل رشتے کے طور پر ان کے سامنے نہیں آتا۔ اس نظام کے تحت یہ عمل پوشیدہ رہتا ہے کہ جب انسان پیداواری عمل سے گزر رہے ہوتے ہیں تو اس وقت ان انسانوں کے مابین کیا رشتہ موجود ہوتا۔ اس کے

برعکس ان انسانوں کے مابین پایا جانے والا رشتہ اشیاء کے درمیان رشتے کے طور پر سامنے آتا ہے، یا ان انسانوں کے درمیان رشتے کی وہ شکل اختیار کر لیتا ہے جو اشیاء کے تبادلے کے دوران متشکل ہوتا ہے۔ ''جنس کے پُراسرار کردار کی اصل حقیقت یہ ہے کہ جنس انسانی محنت کی سماجی خصوصیت کو محنت کی پیداوار کی معروضی خصوصیت کے طور پر منعکس کرتی ہے جیسا کہ یہ ان چیزوں کی سماجی و فطرتی خصوصیت ہو'' (ایضاً ص ۱۶۴۔ ۱۶۵)۔ آسان الفاظ میں یوں کہ جب انسان خود جنس کو پیدا کرتے ہیں تو اس جنس کو انسانی محنت کی پیداوار کے طور پر سمجھا جانا چاہیے، مگر سرمایہ داری سماج کی حقیقت اس کے الٹ ہے اس میں انسانوں کو اپنے درمیان کا رشتہ اشیاء کے درمیان رشتے کے طور پر دکھائی دیتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ جب اجناس کی پیداوار کا عمل جاری ہوتا ہے تو اصل رشتہ تو انسانوں کے مابین ہوتا ہے، جب وہ پیداواری عمل سے گزر رہے ہوتے ہیں۔ لیکن جونہی وہ اشیاء کو پیدا کرتے ہیں اور مبادلے کا عمل شروع ہوتا ہے تو ان کو ایسا لگتا ہے کہ اصل رشتہ ان کے اپنے درمیان نہیں بلکہ اشیاء کے درمیان پایا جاتا ہے۔ جب اشیاء کے درمیان پایا جانے والا رشتہ اولین حیثیت اختیار کر لیتا ہے تو انسانوں کے درمیان سماجی رشتوں کی حیثیت ثانوی ہو جاتی ہے۔ اشیاء مقدم ٹھہرتی ہیں۔ یہی وہ پیداواری عمل ہے جو انسانوں کو اپنے تابع کر لیتا ہے۔ جو کردار انسانوں کو ادا کرنا ہوتا ہے وہ اشیاء ادا کرتی ہیں۔ تبادلے کے دوران اشیاء کے درمیان رشتہ اصل شکل اختیار کر کے پختہ ہو چکا ہوتا ہے۔ سماجی حوالوں سے ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ یہ جاننے کی کوشش ہی نہیں کرتے کہ سماجی زندگی میں اشیاء جو شکل اختیار کر چکی ہیں، ان کی اصل حقیقت کیا ہے؟ لوگ سماجی حرکت کو فطری تصور کرتے ہوئے قبول کر لیتے ہیں۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ سماجی زندگی کا تجزیہ ایک طرف تو یہ ثابت کر دیتا ہے کہ سماجی زندگی کی جس سطح پر انسان پہنچ چکا ہے اور جسے حقیقت تصور کر رہا ہے وہ حقیقت نہیں ہے۔ مبادلہ کے دوران انسانوں اور اشیاء کے درمیان جو رشتے قائم ہوئے، ان کے تحت اجناس کی گردش کا تسلسل ایک حقیقت کی شکل اختیار کر جاتا ہے۔ اجناس کے درمیان تعلق اپنی انتہا کو 'زر' کی شکل میں پہنچتا ہوا در اصل سماجی زندگی کا ایسا زاویہ اختیار کر لیتا ہے جس کے نیچے حقیقی انسانی زندگی کا جوہر چھپا رہتا ہے۔ مارکس کا جنس کا تجزیہ ہمیں اس جوہر تک پہنچا دیتا ہے۔

مارکس نے اجناس کے پوجمانی کردار کو سرمایہ داری نظام میں ایک مخصوص طریقۂ پیداوار کے ساتھ وابستہ کیا ہے، جب یہ طریقۂ پیداوار انجام کو پہنچتا ہے تو اشیاء کا پوجمانی عمل بھی ختم ہو جاتا ہے۔ یہاں یہ اہم نکتہ بھی واضح رہنا چاہیے کہ محض طریقۂ پیداوار یا پیداواری قوتوں کا ارتقاء جو نئی پیداواری قوتوں کو جنم دیتا ہے، اس کی تبدیلی اشیاء کے پوجمانی کردار کو ختم نہیں کرتی، کیونکہ اس طریقۂ پیداوار میں پیداواری قوتوں کے ترقی کرنے کے باوجود اجناس کو مبادلے اور نفع کمانے کی غرض سے پیدا کیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ نام نہاد "Late Capitalism" میں اجناس کا پوجمانی کردار مزید پختہ ہوتے ہوئے حقیقت کو مزید دھندلا کرتا جا رہا ہے۔

انسانی محنت کے حقیقی سماجی کردار کا اجناس کے مبادلے کے دوران مخفی ہو جانے کا مطلب ان تمام رشتوں کے مخفی ہو جانے سے ہوتا ہے، جو انسانی محنت کے حقیقی سماجی کردار میں خود کو نمایاں کر سکتے ہیں۔ جب اجناس کا ایک دوسرے سے مبادلہ ہوتا ہے تو انسانی محنت کا کردار مخفی ہوتا چلا جاتا ہے۔ مبادلے کا یہ عمل محض اجناس کے مبادلے تک محدود نہیں رہتا، بلکہ یہ ایک جست لگا کر آگے بڑھتا ہے۔ اجناس چونکہ انسانی محنت کی پیداوار ہیں جس سے ان میں کتنی محنت مجسم ہو چکی ہے، اس کا تعین مدتِ محنت سے کیا جاتا ہے، اس لیے یہ کہنا مناسب نہیں کہ اپنے معروضی مبادلاتی کردار میں چونکہ تمام اجناس قیمتیں ہوتی ہیں، اس لیے وہ یکساں قیمت کی حامل ہیں۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے 'زر' وجود میں آتا ہے۔ زر اجناس کے درمیان ان کی قیمتوں کی نمائندگی کرتا ہوا ایسی شکل اختیار کر لیتا ہے کہ یہ خود میں ایک الگ حقیقت متصور ہونے لگتا ہے۔ دیکھا جائے تو زر کا کردار ان اجناس کے درمیان قیمتوں کی نمائندگی کرنا ہے جو انسانی محنت کی پیداوار ہیں، لیکن زر اس عمل سے الگ ایک آزاد اور حقیقی وجود کے طور پر سامنے آتا ہے، جو پیداواری عمل کے دوران قائم ہوئے حقیقی انسانی کردار کو مستقل طور پر مخفی رکھنے کا فریضہ ادا کرتا رہتا ہے۔ اجناس کے پوجمانی کردار کی یہ اعلیٰ ترین شکل ہے۔ جس میں انسانی ہاتھ کی پیداوار بالآخر زر کی شکل میں ایک ایسے غالب کردار کو جنم دیتی ہے، جو حقیقی پیداواری عمل پر انعکاس کے رجحان کو ختم کرتا چلا جاتا ہے۔

اس طرح مارکس نے سرمایہ داری نظام میں اجناس کے کردار کی بنیاد پر ان قوانین کا تجزیہ

پیش کیا ہے، جو حقیقی رشتوں کی بجائے ان مصنوعی رشتوں کو جنم دیتے ہیں، جن کو حقیقت تصور کرلیا جاتا ہے۔ پوجمان شے کے بارے میں مارکس کا تجزیہ سرمایہ داری سماج کی حرکت کو سمجھنے کے لیے ناگزیر ہے۔ مارکس کے تجزیے کی اس انداز میں تفہیم کہ پوجمان شے کے حقیقی کردار کو واضح کرنے کی بجائے اس کو حقیقت تصور کرلیا جائے، اسی صورت ممکن ہے جب پوجمان شے کے بارے میں مارکس کے تجزیے کو سرمایہ داری نظام کو بحیثیت کل دیکھتے ہوئے نظر انداز کر دیا جائے۔ مارکس نے وہ مصنوعی حقیقت دکھائی جس کو پیش نظر رکھنا سرمایہ داری نظام کے تحت جنم لینے والے سماجی اور ثقافتی بحران کو روکنے کے لیے ضروری تھا۔ یہ صرف فلسفے کا ہی بحران نہیں تھا بلکہ اس بحران کا اظہار انفرادی شناخت، ادب و آرٹ وغیرہ میں بھی شروع ہو چکا تھا۔ مارکس کو اندازہ تھا کہ اس بحران کو فلسفے کے ان تجریدی اصولوں کے ذریعے سے حل نہیں کیا جاسکتا، بورژوا سماج میں ان تجریدی اصولوں کے بارے میں یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان کی حیثیت ماورائے تاریخ اور کسی فوق تجربی حقیقت کی عکاسی کرتی ہے۔ مارکس فیورباخ پر لکھے گئے مقالوں میں تھیوری اور عمل کے درمیان تعلق کو واضح الفاظ میں پیش کرتا ہے۔ مارکس دوسرے مقالے میں لکھتا ہے کہ معروضی سچ کے سوال کو سوچ سے حل نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ یہ ایک عملی سوال ہے۔ مارکس آٹھویں مقالے میں لکھتا ہے کہ ”کل سماجی زندگی لازمی طور پر عملی ہوتی ہے۔ وہ تمام اسرار جو تھیوری کو پُر اسراریت کی جانب لے جاتے ہیں بالآخران کا عقلی حل انسانی عمل میں ہی ممکن ہوتا ہے“ (دی جرمن آئیڈیالوجی، ص، ۱۲۲)۔ یہاں پر مارکس دو اہم نکات کی جانب توجہ مبذول کراتا ہے: ایک یہ کہ تمام سماجی حقیقت عملی ہوتی ہے، دوسرا یہ کہ فلسفیانہ یا نظری مباحث کے تضادات کا حل عمل سے ہی ممکن ہوتا ہے۔ لوکاش کے فلسفہ بُعد کی بنیاد ان دو نکات پر ہے۔ لوکاش جس حقیقت سے نبرد آزما ہے وہ لازمی طور پر سماجی اور تاریخی ہے، جو انسان کی اپنی تخلیق ہے۔ وہ حقیقت خود انسان نے اپنی عملی سرگرمی سے تشکیل دی ہے۔

سماجی حقیقت اور ان جامد تجریدی اصولوں کے مابین موافقت قائم کرنی سماج کو آگے لے جانے کے لیے ضروری ہے۔ اس لیے فلسفے کو سماجی حقیقت کے ساتھ تعلق میں آ کر ایک انقلابی کردار ادا کرنا ہے، تا کہ اس بحران پر قابو پایا جاسکے۔ لہذا یہی وہ نکتہ ہے جہاں فلسفے کے تجریدی یا خالص علمیاتی کردار کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ لوکاش بلاشبہ مارکس کے انھی اصولوں کی

پیروی کرتا ہوا سرمایہ داری نظام میں جنس کے اس کردار سے آغاز کرتا ہے جو مکمل طور پر بُعد کا شکار ہو چکا ہے۔ اسی سے آغاز کرتے ہوئے مارکس ہی کی طرح لوکاش جرمن کلاسیکی فلسفے کی جڑیں اس مخصوص عہد میں دکھاتا ہے، جو مختلف تضادات کی زد میں آ چکا تھا۔

ویسے تو ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' کے تمام مضامین ہی اہمیت کے حامل ہیں، تاہم ''بُعد اور پرولتاریہ کا شعور'' کے عنوان سے لکھے گئے مضمون میں لوکاش کے ان تمام خیالات کا احاطہ کیا جا سکتا ہے، جو اس کتاب کے دیگر مضامین میں پائے جاتے ہیں۔ یہ مضمون اس حوالے سے بھی اہم ہے کہ اسی مضمون میں پائے جانے والے خیالات کی بنیاد پر ہی لوکاش کو ''خیال پرست'' اور ''انسان پرست'' جیسے القابات سے نوازا گیا تھا۔ اس مضمون کے آغاز میں ہی لوکاش واضح کر دیتا ہے کہ وہ جس سماج کا تجزیہ پیش کر رہا ہے، اس کی نوعیت کیا ہے۔ مذکورہ مضمون کو لوکاش نے تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصے میں وہ جنس کے غالب کردار کو بنیاد بنا کر اپنے فلسفہ بُعد کو واضح کرتا ہے۔ لوکاش کے فلسفۂ بُعد کی تفہیم کے لیے ضروری ہے کہ پہلے سرمایہ داری سماج میں جنس کے غالب کردار سے آغاز کیا جائے۔ لوکاش کے جدلیاتی فلسفے کی بنیاد جنس کے اس غالب کردار پر رکھی گئی ہے جو سماج میں اس طرح سرایت کر چکی ہے کہ اس کو صرف اور صرف ایک آفاقی مقولے کے طور پر یعنی ایک 'کل' کی حیثیت سے ہی جانا جا سکتا ہے۔ جنس کا سماج کے ہر حصے میں سرایت کر جانے سے مراد یہ ہے کہ یہ انسانی شعور میں بھی کچھ اس طرح سرایت کر چکی ہے کہ انسانی شعور اس کے وضع کردہ کردار سے ماورا ہو کر سوچنے کی اہلیت کھو چکا ہے۔ شعور سے مراد بورژوا دانشوروں کا وہ شعور ہے جو تفکری ہیئت سے آغاز کرتا ہوا عمل پر اختتام پذیر ہوتا ہے۔ لیکن یہ عمل قبل از ارتباط اس خود مختاری کا مرہونِ منت ہے۔ جس میں حقیقی لازمیت کا فقدان ہے اس لیے اس کی حیثیت اپنی تمام تر ترجیح کے باوجود ہیئتی یا تجریدی ہی رہتی ہے۔ موضوعی اور معروضی شناخت کا وہ فلسفہ جس کی تکمیل کی کاوش اور رجحان کلاسیکی جرمن فلسفے کی خصوصیت رہی ہے، تمام تر کوشش کے باوجود اس شناخت کا قائم ہونا عمل میں نہیں آ سکا جس کی تکمیل بُعد کے خاتمے کے لیے ضروری تھی۔ بورژوا فلسفیانہ شعور مقرونی حقیقت تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام ہو چکا ہے۔ مقرونی سے مراد وہ حقیقت جو خود انسان کی تخلیق کردہ ہے، لیکن انسان خود ہی اس سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔

لوکاش کے مطابق جب سرمایہ داری نظام میں پیداوار اور باز پیداوار کا عمل مسلسل جاری رہتا ہے تو یہ نظام معاشی لحاظ سے ارتقائی مراحل طے کرتا رہتا ہے۔ بُعد کی ساخت انسانی شعور میں گہری سرایت کی جاتی ہے۔ انسان اس عمل کو ایک اٹل حقیقت تصور کر لیتا ہے، جس کا وہ خود خالق ہوتا ہے۔ جب جنس ارتقائی مراحل طے کرتی ہوئی سماج کی ہر جہت میں گہری پیوست ہو چکی ہوتی ہے تو بورژوا دانشور اس کو اٹل حقیقت کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ تعقلی فلسفوں کا سہارا لیتے ہوئے ایسے قوانین متعارف کراتے ہیں جن کو وہ ازلی و ابدی تصور کرتے ہیں۔ ''سرمایہ داری نظام کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ صرف پیداواری تعلقات کو اپنی ضروریات کے مطابق نہیں ڈھالتا، بلکہ یہ ابتدائی سرمایہ داری کی ان اشکال کو بھی جذب کر لیتا ہے جو قبل از سرمایہ داری نظام میں، پیداوار سے الگ موجود ہوتی ہیں؛ یہ ان کو تبدیل کر کے ریڈیکل سرمایہ داری میں متحد کر لیتا ہے'' (ص، ۹۳)۔ لوکاش سرمایہ داری کی اس خصوصیت پر بہت زور دیتا ہے۔ اس کو یقین ہے کہ یہ فلسفہ سرمایہ داری نظام میں بُعد کے عمل کا اپنی معاشی بنیادوں سے الگ ہو جانے سے سامنے آتا ہے، نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس عمل کو اس کی بنیادوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے سمجھا نہیں جا سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تعقلی فلسفوں میں سماج کا یہ ارتقاء پیداواری بنیادوں اور ان سے متعلقہ ہیئتوں کے درمیان تعلق کو مسلسل نظروں سے اوجھل رکھتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود چونکہ سرمایہ داری نظام سماج کی ہر جہت کو خود میں ضم کرتا چلا جاتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ سرمایہ داری نظام کو بحیثیت 'کل' ہی سمجھا جا سکتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ پیداواری عمل کی ترقی اور اس کے نتیجے میں جنم لینے والے نئے تقاضے پیداواری شعبے میں تخصیص کو جنم دیتے ہیں، جس سے بورژوازی کے نقطۂ نظر سے 'مکمل' کے رجحان کو زک پہنچتی ہے، کیونکہ اس عمل سے تقسیمِ محنت کا عمل تیز تر ہو جاتا ہے۔ تقسیمِ محنت کی شدت سماج کی کلیت کو چیلنج کرتی ہے۔ جس سے طبقاتی تضادات شدت اختیار کرتے چلے جاتے ہیں۔ اس ''نقص'' کے خاتمے اور سرمایہ داری نظام کے اپنے تقاضوں کی تکمیل کے لیے ریاست اور اس سے متعلقہ قانون کا ایک ایسا نظام مرتب کیا جاتا ہے جو اس کی اپنی ضروریات سے ہم آہنگ ہو سکے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے لوکاش نے جرمن ماہرِ سماجیات میکس ویبر کے اس فلسفے کا حوالہ دیا ہے، جس کا تجزیہ اس نے، سرمایہ داری سماج میں سرمائے کی

ضرورتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے، پیش کیا تھا۔ میکس ویبر کا شمار ان ماہرِ عمرانیات میں ہوتا ہے جس کی تھیوری کے مغربی سیاسی اور سماجی عمل پر فیصلہ کن اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ حقیقت میں ویبر سرمایہ داری نظام کا ایک ایسا معذرت خواہ کردار ہے جسے مارکس کے نعم البدل کے طور پر پیش کیا گیا تھا۔ چونکہ ویبر کی تھیوری سرمائے کے محافظوں کو سرمائے کے تحفظ کا درس دیتی ہے اس لیے مغرب میں ویبر کی قبولیت کوئی حیران کن امر نہیں ہے۔ لوکاش کے نقاد عمومی طور پر یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس نے ویبر کی "Formal rationalisation" جو 'کنٹرول' اور ''حساب یا گنتی'' کے اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ''ہیئتی عقلیت'' کو اس کے سماجی مافیہہ کے مقابل توسیع دیتی ہے، اسے باتمام وکمال قبول کرلیا ہے۔ یہ درست ہے کہ لوکاش نے ویبر کی ہیئتی عقلیت کو قبول کرلیا ہے، مگر لوکاش کی ہیئتی عقلیت کی قبولیت محض اس لیے ہے تاکہ اس کی ان حدود کا تعین کرلیا جائے جن کو عبور کرنے کی صلاحیت ہی اس ہیئتی عقلیت میں نہیں ہوتی۔ لہذا لوکاش کی قبولیت صرف اس کا جامع اور مربوط انداز میں ابطال کرنے کی خاطر ہے۔ لوکاش اسے مقرونی سماجی مافیہہ کے مقابل رکھ کر جانچتا ہے۔ اس کے تفاعل کی وسعت اور گہرائی کا تعین کرتا ہے۔ سرمایہ داری نظام کی وہ جہت جس میں بحران کا آغاز ہو چکا تھا، اس بحران کی عدم شناخت اور ہیئتی عقلیت کے تفاعل پر مسلسل زور دینا اس نظام کی شکست ہے۔ سرمایہ داری نظام جس پیرائے میں عمل کرتا ہے اس پیرائے میں ہیئتی عقلیت حقیقی سماجی مافیہہ کے اس تضاد تک نہیں پہنچتی جس کی تحلیل معیاری جست لگانے کے لیے ضروری ہے۔ پہلے ہی سیکشن میں لوکاش یہ ثابت کر دیتا ہے کہ 'کلیت' یا 'مکمل' تک نہ پہنچنا تعقلی فلسفوں کی نیت نہیں ہے۔ تعقلی فلسفے ایک مربوط نظام کی تکمیل کے لیے کوشاں رہے ہیں، تاہم یہ تعقلی فلسفوں کی معذوری ہے کہ وہ تمام تر کوششوں کے باوجود 'مکمل' کا علم حاصل نہیں کر سکے۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں لوکاش مغربی فلسفے کے خاتمے کا اعلان کرتا ہے۔ لیکن یہ خاتمہ اس نوعیت کا نہیں کہ جس سے یہ کہا جا سکے کہ فلسفے کی حدود کا تعین کیے بغیر اس کو خیر باد کہہ دیا جائے۔ یہاں خاتمے سے مراد اس ہدف کا عدم حصول ہے جو تعقلی فلسفہ اپنے لیے مرتب کرتا ہے، مگر اس کے حصول میں ناکام رہتا ہے (آگے چل کر میں یہ تجزیہ پیش کروں گا کہ کس طرح لوکاش نے عظیم جرمن فلسفیوں کانٹ اور ہیگل کے فلسفوں کا تجزیہ پیش کرتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ کانٹ کے

فلسفے کا تضادات میں پھنس جانا اور عمل میں اس کمی کو پورا کرنے کی کوشش کرنا، جبکہ ہیگل کا تاریخ پر زور دینے کے باوجود ماورائے تاریخ 'مطلق' کے فلسفے پر انحصار اور انسانی حوالوں سے عملی اور تفکری انسان کے مابین پائے جانے والے افتراق کو نظرانداز کرنا، ان فلسفوں کی معذوری کو عیاں کرتا ہے)۔ وہ ہدف ایک نظام کی مربوط انداز میں تشکیل کرنا ہے، لیکن ہیئتی عقلیت ایک پیرائے میں جن مقولات پر انحصار کر کے کام کرتی ہے، ان مقولات کا دائرہ اتنا وسیع نہیں ہے کہ وہ 'کل' کا احاطہ کر لے۔ 'کل' کا احاطہ نہ کرنا بورژوا فلسفوں کے مقولات کی وہ تحدید ہے جس کو وسعت نہ دینا بالآخر ان کو اس سطح پر لے جاتا ہے کہ وہ 'کل' کو جبر سے منسلک کرتے ہوئے اس کا انکار کرنے لگتے ہیں۔ دیکھا جائے تو مابعد جدید فکر میں 'کل' کا انکار اور اس کے تخصیصی حصوں پر زور دینا اس ہیئتی عقلیت کی شکست ہے۔ جس کی معذوری کو لوکاش پہلے ہی عیاں کر چکا تھا۔ لوکاش یہ بھی واضح کر چکا تھا کہ 'کل' تک رسائی حاصل نہ کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ ہیئتی عقلیت اس کی کوشش نہیں کرتی۔ اس کی کوشش ہی یہ ہے کہ حقیقی سماجی مافیہا کو اپنے مقولات میں ضم کر دے۔ مابعد جدید مفکروں نے اسی 'حساب' اور 'کنٹرول' کے فلسفے کے تحت بیسویں صدی کی تمام ہولناکیوں کو دیکھا۔ لیکن لوکاش نے جہاں انسانی بنیادوں پر ان تضادات کو دکھایا جن کی تحلیل حقیقت میں اس پیرائے کی تحلیل ہے۔ جس میں رہ کر سرمایہ داری نظام کام کرتا ہے، تو وہاں مابعد جدید مفکروں نے بورژوا عقلیت کی 'کل' تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کو ہی حتمی سمجھ کر 'کلیت' کے خلاف محاذ تیار کر لیا۔ انھوں نے اس پہلو کو نظرانداز کر دیا کہ ہیئتی عقلیت تو خود ایک طرح کے تخصیصی اور مائکرو رجحان کی حامل ہے۔ مائکرو کا 'حساب' اور 'کنٹرول' عقلیت کے منافی نہیں بلکہ لوکاش کی کلیت کے مفہوم میں ہیئتی عقلیت کی تحدید کے مماثل ہے۔

''تاریخ اور طبقاتی شعور'' کا سب سے بنیادی درس موضوعی اور معروضی شناخت کو قائم کرنا ہے۔ لیکن اس شناخت کی تکمیل کسی ''عظیم فرد'' کے 'عظیم' ذہن کے سر کے اندر واقع نہیں ہوتی۔ لوکاش یہ ثابت کرتا ہے کہ کلاسیکی جرمن فلسفہ اس شناخت کو قائم کرنے میں ناکام رہا ہے، لیکن اس کے باوجود کلاسیکی جرمن فلسفے میں اس عمل کی تشکیل کی جانب قدم اٹھایا جا چکا تھا جو بُعد سے نجات کے لیے ضروری تھا۔ اس حوالے سے جرمن فلسفہ مغربی فلسفے میں ایک معیاری

جست لگاتا ہے، ایک ایسی جست جس کا اس سے قبل کے فلسفے میں مکمل فقدان رہا ہے۔ لوکاش کے مطابق جرمن فلسفے میں اس معیاری جست کو عمانوئیل کانٹ کی تین اہم تصانیف میں دریافت کیا جاسکتا ہے۔ ہر وہ اہم رجحان جو لوکاش کو شعوری موضوعی اور معروضی شناخت کی تشکیل کے لیے درکار ہے وہ کانٹ کے فلسفے میں دستیاب ہے، لیکن لوکاش کے مفہوم میں اس کی تشکیل درست طور پر نہیں ہوسکی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کانٹ سے کوئی غلطی سرزد ہوئی ہے، بلکہ لوکاش کے بقول اس کی تشکیل اس لیے بھی نہیں ہوسکتی تھی کہ جس سماجی معروضیت کی کانٹ تشکیل کر رہا تھا، وہ بُعد کا شکار ہوچکی تھی، کانٹ کے فلسفے میں 'فوری' کا سوال تو حل ہوتا ہے مگر 'ارتباطی' کا مفہوم اس لیے متشکل نہیں ہوتا کیونکہ کانٹ ارتباط کے سوال کو ہی نظرانداز کرتا ہے، لیکن اس کے باوجود بُعد کا شکار سماج میں فوری طور پر دی گئی معروضیت میں جن تضادات کا جنم لینا ایک لازمی امر تھا" کانٹ کی بحیثیت فلسفی عظمت ہی اس حقیقت میں پنہاں تھی کہ دونوں صورتوں میں اس نے مسئلے کی ناگزیریت کو مخفی رکھنے کی خاطر اس کی بلاجواز اذعانی تحلیل کی کوشش نہیں کی۔ اس نے تضادات کو بالکل جوں کا توں پیش کردیا" (ص، ۱۳۴)۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "عقلِ محض" شے فی الذات تک رسائی حاصل نہیں کرسکتی تو یہ واضح رہنا چاہیے کہ وہ کون سی حقیقت تھی جس تک رسائی ممکن نہ تھی اور کانٹ اس کی کیا وجوہ بیان کرتا ہے۔ کانٹ جب یہ کہتا ہے کہ "عقلِ محض" حقیقی اشیاء کا علم حاصل کرنے سے قاصر ہے تو اس کا مطلب یہ کہ "عقلِ محض" ان معروضی تضادات میں الجھ جاتی ہے، جن کو فہم (understanding) کے وضع کردہ تجریدی مقولات کے تابع لانے کی کوشش کرتی ہے۔ فہم جن مقولات کی تشکیل کرتی ہے وہ ان تجریدی ہیئتوں پر مشتمل ہیں معروض کو معروضیت فراہم کرتے ہیں۔ کانٹ کا یہ قضیہ درست ہے کہ فہم کو معروض تک رسائی حاصل کرنی چاہیے، مگر ان تجریدی ہیئتوں کی بنیاد پر یہ ممکن نہ ہوسکا جو فہم معروض پر عائد کرتی ہے، کیونکہ یہ ہیئتیں خود معروض سے ماخوذ نہیں بلکہ ان کا اطلاق معروض پر کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں عقلِ محض کا تضادات میں الجھ جانا لازمی امر ہے۔ کانٹ کے فلسفے کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ کانٹ فہم کے معروضیت پر مبنی مقولات کی بدولت فوق تجربی بنیادوں پر جس ترکیبی وحدت کی تشکیل کرتا ہے، حقیقت میں وہ محض یک طرفہ خیال پرستانہ رجحان نہیں جسے محض فوق تجربی بنیادوں پر ہی حل کیا جاسکے، بلکہ کانٹ اپنے

فلسفیانہ پروجیکٹ میں خارجی دنیا کو منعکس کرتا ہے۔ کانٹ پہلے ہی یہ واضح کر دیتا ہے کہ حسیات سے حاصل کردہ مواد پر ہی فہم کے مقولات کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔ لوکاش کے مفہوم میں انعکاس کا یہ عمل کانٹ کے فلسفے میں تجریدی تفکر کے محدود کردار کو واضح کر دیتا ہے۔ کانٹ جس خارجی دنیا پر فہم کے مقولات کا اطلاق کرتا ہے وہ چونکہ پہلے ہی بُعد کا شکار ہو چکی ہے اور کانٹ کے فلسفے میں ان تضادات کا نمایاں ہونا بُعد کے شکار سماج کا انسانی شعور میں نمایاں ہونا ہے، اس لیے کانٹ ان تضادات کی تحلیل کے لیے ''عملی سبجیکٹ'' کا انتخاب کرتا ہے۔ کانٹ کا ''عملی سبجیکٹ'' کو ایک سب سے اہم کردار سونپنا کانٹ کے فلسفے کا ایک اور عظیم واقع ہے، کیونکہ اس نے تفکری تضادات کی تحلیل صرف تفکرِ محض سے کرنے کی کوشش نہیں کی، بلکہ تضادات کو اسی طرح چھوڑ کر عملی سبجیکٹ کو فیصلہ کن کردار سونپ دیا۔ عملی سبجیکٹ بذاتِ خود اس بُعد کا شکار تفکرِ محض کے مقولات کا مرہونِ منت ہے۔ یہ اس باطنی لازمیت کا نتیجہ ہے جو عمل میں راستہ تلاش کرتا ہے۔ لیکن کانٹ کا عملی سبجیکٹ، حقیقت میں، معروضی اور موضوعی عدم افتراق کو قائم نہ کر سکا۔ کانٹ کے فلسفے میں شے فی الذات اور فوق تجربی سبجیکٹ کے درمیان پیدا ہوئی تفریق، جسے کانٹ عمل میں ختم کر دینا چاہتا ہے، وہ کانٹین طریقے سے ختم نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عملی سبجیکٹ کی اپنی تشکیل ان تجریدی ہیئتوں پر مشتمل ہے، جو متشکل ہونے کے بعد عمل کو سرانجام دیتی ہیں۔ اس عمل سے مقرونی اور تجریدی کے درمیان ایک طرح کا افتراق موجود رہتا ہے۔ مقرونی حوالوں سے جو مافیہہ ہمیں دیا جاتا ہے وہ ظاہری دنیا میں پائے جانے والے قوانین کا پابند ہوتا ہے۔ جونہی اس طرح کے اخلاقی عمل کو مقرونی سطح پر استوار کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو وہ تعقلاتی نظام جو اس کا حقیقی محرک ہے، جو عملی سبجیکٹ کی تشکیل کرتا ہے وہ دھڑام سے گر جاتا ہے۔ لوکاش کو اس مقرونی مافیہہ کی تشکیل درکار ہے جو ظاہری قوانین کی پیروی کے برعکس موضوعی و معروضی شناخت کو جنم دے سکے۔ کانٹین فلسفہ اخلاق میں شعور کی وہ سطح موجود ہے جو ''تعقلات کی بنیاد پر دنیا کو اس انداز میں بحیثیت کل دیکھنے کا امکان پیدا کرتی ہے کہ جس سے شے فی الذات کی مابعد الطبیعاتی تحلیل ممکن ہو سکے'' (ایضاً، ۱۲۵)۔ لیکن جیسا کہ 'عمل' کی یہ وحدت ان ہیئتی اصولوں کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے جو فوق تجربی حیثیت میں پائے جاتے ہیں، اس لیے مقرونی سطح پر اس شناخت کا امکان نہیں جس

میں سبجیکٹ خارجی دنیا میں بُعد کے مسئلے کو حقیقی گردانتے ہوئے شعور کی اس سطح پر لے آئے کہ جس سے اس شناخت کا امکان پیدا ہو جس میں سبجیکٹ اور معروض کی تفریق برقرار نہیں رہتی۔

لوکاش کے نزدیک تفکرِ محض کے مسئلے سے نجات ہی معروضی و موضوعی شناخت کے لیے ضروری نہیں ہے۔ خارجی شے فی الذات تخلیق کردہ تضادات کی تحلیل محض شعوری سطح پر ہی درکار نہیں، بلکہ 'عمل' (Praxis) کے ذریعے اس افتراق کا خاتمہ ہے جو تجریدی ہیئت مقرونی مافیہا پر مسلط کرتی ہے۔ آسان الفاظ میں یوں کہ خارجی شے فی الذات کو محض تفکر محض کی بناء پر جاننا مقصود نہیں۔ ''شے فی الذات'' کو جاننے کا عمل دوئی کے اس فلسفے میں غوطہ زن ہونے کے مترادف ہے کہ جس کی پیروی میں بُعد کے تضاد کا کوئی حل نہیں ملتا۔ یہی وہ نکتہ ہے جس جہاں لوکاش فلسفے کے تفکری کردار کو چیلنج کرتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ 'عمل' (Praxis) کو کہیں خلا میں واقع ہونا ہے۔ اگر عمل کو سماجی تبدیلی کے حوالے سے موثر کردار ادا کرنا ہے تو اس کی بنیاد تفکرِ محض پر نہیں ہونی چاہیے۔ تفکرِ محض کا مطلب دوئی کے فلسفے کی تشکیل ہے، جہاں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ خارجی دنیا ہم سے الگ موجود ہے۔ اور اس پر تفکر ہی سماجی تبدیلی کا امکان پیدا ہو سکتا ہے۔ خارجی دنیا کے انسانی شعور میں انعکاس کا مطلب ان تضادات کو جنم دینا ہے، جن کی تحلیل اس معروضی اور موضوعی وحدت کا وہ امکان پیدا نہیں کرتی جو 'عمل' کے وسط میں واقع ہے۔ اور اس عمل کا سرانجام دیا جانا سماجی تبدیلی کی جانب قدم اٹھانے کے مترادف ہے۔ لوکاش کے مفہوم میں معروضی اور موضوعی شناخت کا مطلب یہ نہیں کہ ان دونوں کے مابین کسی افتراق کو جنم دیا جائے۔ افتراق کو جنم دینے والے ہر فلسفے کا مطلب دوئی کے فلسفے میں مضمر تضادات کا شکار ہونا ہے۔ اس لیے معروض سے مراد اس معروض سے ہے جو خود اس سبجیکٹ کی تشکیل ہے جو سماج میں ہر جگہ سرایت کر چکا ہے۔ معروض کا اس انداز میں شعور لوکاش کے فلسفے کو دوئی کے فلسفے سے باہر نکالتا ہے۔ اس رجحان کو بھی لوکاش کانٹ کے فلسفے میں دیکھتا ہے۔ اس کے بقول ''کانٹ وجود کے تعقلات کے تضادات پر غالب آنے کے لیے حقیقی عمل کی ساخت تک رسائی حاصل کر چکا تھا'' (ایضاً، ۱۲۷)۔ یہی نہیں بلکہ علمیاتی سے عمل اور عملی سے جمالیاتی تک کا سفر کانٹ کے فلسفے میں دوئی کے خاتمے اور اور کلیت کی تشکیل کرنے ہی کا سفر ہے۔ جرمن کلاسیکی فلسفے میں تینوں رجحانات کو کانٹ نے متشکل کیا اور انہی رجحانات کی

تشکیل مابعد کانٹین جرمن فلسفے کی خصوصیت رہی۔ کانٹ کے فلسفے کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ کانٹ نے "Activity" کو بنیادی اہمیت کا حامل قرار دیا ہے۔ جب کانٹ عمل سے حقیقی موضوعی و معروضی شناخت کے اس عمل کو ممکن نہ بنا سکا جو شے حقیقی اور مظہر کے درمیان اس افتراق کا خاتمہ کردے جس پر موضوعی و معروضی تخالف یا لزوم واختیار کے درمیان تضاد کو دوئی کے فلسفے پر عمل پیرا ہو کر ختم نہیں کیا جا سکتا تو پھر کانٹ نے انتقاد کی تیسری کتاب میں جمالیاتی کلیت کے اس فلسفے کی بنیاد رکھی جس میں انسانی صلاحیتوں کے درمیان افتراق اس حتمی تخالف کو جنم نہیں دیتا، جس کی ترکیب کا ہر عمل مظہر اور شے حقیقی کے مابین تخالف کو ختم کردے۔ ''تنقید عقلِ محض'' میں تفکری عمل کی مجہولیت اور اس کے پیدا کردہ تضادات کی تحلیل کا عمل ''عملی تنقید'' میں ہوا، اور اسی میں کانٹ نے "Activity" کو بنیادی اہمیت عطا کی۔ کانٹ کے بعد فختے نے ''عمل، ایکشن اور سرگرمی کو اپنے وحدتی فلسفیانہ نظام کے مرکز میں جگہ دی'' (ایضاً، ۱۲۳)۔ فختے کے پیشِ نظر موضوعی اور معروضی شناخت کی تفہیم اس انداز میں کی کہ جہاں دونوں ایک دوسرے سے تخالف میں نہیں ہوتے بلکہ دونوں کا ایک دوسرے سے تعلق دوئی کے سوال کو ختم کرتا دکھائی دیتا ہے۔ مطلب یہ نہیں کہ فختے اس شناخت کو قائم کر چکا تھا جس کا تقاضا کانٹ کا فلسفہ کرتا ہے۔ فختے کے فلسفیانہ پروجیکٹ میں کانٹین فلسفے کے ان تخالفین کی تحلیل کا تسلسل دیکھنے کو ملتا ہے، جن کی تحلیل بالآخر لوکاش کی مارکسی تعبیر ہی سے ممکن ہو سکتی تھی۔ فختے پر تنقید کرتے ہوئے لوکاش اسی نکتے کو عیاں کرتا ہے جس کی وضاحت کانٹین فلسفے میں تضادات کی تحلیل کے سلسلے میں پیش کی جا چکی ہے۔ ''یعنی جونہی ہم سبجیکٹ او معروض کے درمیان شناخت کی مقرونی نوعیت دریافت کرتے ہیں، تو ہمیں اسی مشکل کا سامنا کرنا پڑتا ہے'' (۱۲۴۔ ۱۲۳) جو کانٹین فلسفے میں دکھائی دیتی ہے۔ فختے ہی نہیں بلکہ شلر اور کسی حد تک گوئٹے بھی اسی پروجیکٹ کی تکمیل کے لیے کوشاں رہے۔ شلر باخبر تھا کہ ''سماجی زندگی نے انسان کو بطور انسان تباہ کر دیا ہے'' (ایضاً، ۱۳۹)، اس لیے شلر بھی خارجی دنیا کے پیدا کردہ اس فتق کی تحلیل کر کے اس انسان کی تخلیق چاہتا تھا جسے اس کی کلی وحدت میں دیکھا جا سکے، یعنی اس کی وحدت کو بحال کیا جا سکے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ انسان کے دو لخت ہونے کا قضیہ کانٹین فلسفے میں اس وقت سامنے آیا جب کانٹ نے شے فی الذات کی حقیقت کو تسلیم کیا، جو اپنے مخصوص قوانین رکھتی

ہے اور جس تک رسائی کانٹین فلسفے کے تحت ممکن نہ ہوئی۔ لیکن اس کے باوجود مظہر اور شے حقیقی کے درمیان وحدت کی احتیاج موجود رہی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سبجیکٹ کی وحدت ٹوٹ گئی۔ میں گزشتہ صفحات پر واضح کر چکا ہوں کہ کانٹین علمیاتی اور عملی فلسفیانہ مقولات میں فوق تجربی سبجیکٹ اور شے فی الذات کے درمیان پائے جانے والے افتراق کا خاتمہ ممکن نہیں ہے۔ اگر تفکرِ محض میں فوق تجربی سبجیکٹ خود شے فی الذات تک رسائی حاصل نہیں کر سکا تو کیا وجہ ہے کہ وہ عمل میں شے فی الذات کے سوال کو حل کر سکتا ہے؟ لوکاش کے الفاظ میں اس عمل سے "مظہر اور جوہر کے درمیان پائے جانے والے خلا کو پُر نہیں کیا جا سکتا، اور نہ ہی اس سے ایسی وحدت کی جانب راستہ دستیاب ہوتا ہے جس سے دنیا کی وحدت کو قائم کیا جا سکے۔ اس سے بھی مضر یہ کہ سبجیکٹ کے اندر ہی دوئی کی تشکیل عمل میں آتی ہے۔ یہاں تک کہ ظاہری اور حقیقی سبجیکٹ کے درمیان ایک ناقابلِ تحلیل فتق جنم لیتا ہے جس سے اس کی باطنی ساخت میں آزادی اور لزوم کے درمیان ایک مستقل کشمکش جنم لیتی ہے" (ایضاً، ۱۲۵)۔ میں یہاں اس امر پر بحث نہیں کروں گا کہ کس طرح کانٹ کا انسانی سبجیکٹ کو دولخت کرنے کا نکتہ سگمنڈ فرائیڈ اور مابعد جدید علمیات اور نفسیات میں ظاہر ہوا۔ یہاں پر صرف یہ واضح کرنا ہے کہ کس طرح لوکاش نے بُعد کا شکار سماج میں موضوعی و معروضی عدم شناخت پر مبنی، غیر نامیاتی وحدت کی عکاسی کرتے ہوئے کانٹین فلسفے میں اس رجحان کو دیکھ لیا تھا جس کو ۱۹۴۰ کے بعد مابعد جدیدیت میں ریڈیکل بنیادوں پر حتمی گرداننے کی کوششیں کی گئیں۔ یہاں تک کہ شلر واضح الفاظ میں کہتا ہے کہ "انسان کے سماجی لحاظ سے تباہ، دولخت اور مختلف یک طرفہ نظاموں میں منقسم ہونے کے بعد سوچ میں اس کی وحدت کی تشکیل کرنی ہے" (ایضاً، ۱۳۹)۔ لہٰذا اب ہم دیکھ رہے ہیں کہ لوکاش کے پیشِ نظر سبجیکٹ کی وحدت ہے، لیکن یہ وحدت اس انداز میں نہیں کہ جہاں معروضیت کو انسان سے الگ تصور کرنا ہے، بلکہ معروضیت بجائے خود سبجیکٹ کی تخلیق کردہ ہو۔ یہ اسی صورت ممکن ہے جب سبجیکٹ کی اپنی تخلیق کردہ معروضیت جو اس سے خارج میں معروضی قوانین کے تحت متشکل ہو چکی ہے اسے سبجیکٹ کی اپنی ہی تخلیق تصور کرتے ہوئے سبجیکٹ کے شعور میں "Transcend" کیا جائے۔ پچھلے صفحات پر اجناس کے کردار کے تجزیے کے دوران ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ اجناس خود

انسان کی تخلیق ہوتی ہیں لیکن سماج میں ہر جگہ سرایت کر جانے کے بعد وہ ان 'کڑے'
قوانین کو جنم دیتی ہیں جنھیں انسان خود سے الگ معروضی دنیا کی خصوصیت گردانتا ہے۔اور تفکرِ
محض سے ان کا فہم حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔اس عمل کے دوران وہ مختلف تضادات
میں الجھ جاتا ہے۔ان تضادات کی نوعیت معروضی ہی ہوتی ہے، تاہم ان کو خود سے الگ
گردانتے ہوئے فلسفیانہ سطح پر ان کا اسی طرح اظہار بُعد کا شکار سماج کی نمائندگی کرنے کے
مترادف ہے۔لہذا اس سبجیکٹ کی تلاش ضروری ہے جو بُعد کے اس عمل کو شعور کی سطح پر
"Transcend" کر لے۔اس کی آخری جامع کوشش ہیگل کے فلسفے میں دکھائی دیتی ہے۔
ہم دیکھ چکے ہیں کہ کانٹ کے فلسفے میں ذہن اور مادہ، جسم اور روح، ایمان اور عقل اور اختیار و
لزوم کے مابین تضاد ابھرتا ہے۔اس کی وجہ کانٹین فلسفے میں موضوعی اور معروضی عوامل کی وہ حتمی
تفریق ہے کہ جس کی بنیاد پر سبجیکٹ خود کبھی بھی معروض نہیں بن سکتا۔لہذا یہاں سے ہم ان
فلسفیانہ قضایا کے جدلیاتی تجزیے کا آغاز کرتے ہیں، جو کانٹین فلسفے میں ناکافی حد تک موجود
تھے، لیکن ان کی تقریباً تمام اشکال کو ہیگل کے فلسفے میں دیکھا جا سکتا ہے۔کانٹین فلسفے میں
موجود فلسفیانہ قضایا: ''علم کے تخلیق کنندہ کی تخلیق، شے فی الذات کی پیدا کردہ غیر عقلیت کی
تحلیل، انسان کی اس کی قبر سے ازسرِ نو حیات کو جدلیاتی طریقۂ کار کے تحت جانچ سکیں۔یہ
درست ہے کہ جدلیاتی طریقۂ کار کا آغاز ہیگل کے فلسفے سے نہیں ہوتا، بلکہ کانٹ کے فلسفے سے
بھی قبل سپائینوزا، لیبانز اور ڈیکارٹ کے فلسفوں میں اس طریقۂ کار کا استعمال کیا گیا ہے۔
تاہم اس کی سب سے جامع شکل ہیگل کا فلسفہ ہے۔ابتدائی سطح پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہیگل کے
جدلیاتی طریقۂ کار کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں علم و عمل کے قضیے کو سبجیکٹ اور معروض کے
حقیقی و مقرونی مافیہا سے قطع نظر محض ماورائے عقل تجریدی ہیئتوں سے جاننے کی کوشش ہی نہیں
کی جاتی، بلکہ ''مقرونی معروضی کلیت'' تک رسائی ہیگل کے فلسفے کی اہم خصوصیت ہے۔اس
میں شعور کی سطح پر تجریدی ہیئتیں "Transcend" کر جاتی ہیں۔اس کے بعد معروض کو
جاننے کا عمل جہاں سبجیکٹ کے بننے کا عمل ہے تو وہاں وہی عمل معروض کی تشکیل کا عمل بھی ہے۔
سبجیکٹ کسی بند کمرے میں بیٹھا ہوا معروض اور وجود کے تعلق کو پرکھنے والا کاہل تماشائی
نہیں، بلکہ اس جدلیاتی عمل کا حصہ ہے جو کانٹین فلسفے میں موجود دوئی پر مشتمل قضایا کی جدلیاتی

طریقہ کار کے تحت تحلیل کرتا ہے۔ یہ درست ہے کہ کانٹین فلسفے میں شناخت، تضاد اور افتراق جیسے مقولات موجود تھے، جن کی تحلیل فلسفیانہ تفکر کے ذریعے ممکن ہوتی ہے۔ اس جدلیات میں سبجیکٹ اس حقیقی عمل کا حصہ نہیں ہوتا کہ جس سے موضوعی و معروضی تفریق اور تضاد کا خاتمہ سبجیکٹ اور معروض کی دوئی کو ختم کردے۔ لوکاش کے نزدیک اس عمل کا آغاز اس وقت ہو سکتا ہے جب ''سبجیکٹ (شعور اور سوچ) جدلیاتی عمل میں خود ہی پیداوار اور پیدا کنندہ ہو، جب سبجیکٹ خود کی خلق کی ہوئی دنیا کا نتیجہ ہو، جس کی یہ [سبجیکٹ] شعوری ہیئت ہے، جب دنیا مکمل معروضیت سے اس پر مسلط ہو۔ صرف اسی وقت جدلیات اور اس کے ساتھ ساتھ سبجیکٹ اور معروض کے درمیان "antithesis" کے خاتمے کے علاوہ سوچ اور وجود، اختیار اور لزوم کے قضیے کو حل کیا جاسکتا ہے'' (ایضاً، ۱۴۲)۔ ہیگل کے فلسفے میں اس عمل کا آغاز ہو چکا تھا، قطع نظر اس سے کہ ہیگل اس عمل کو اس انداز میں مکمل نہ کرسکا جیسا کہ اس کا تقاضا تھا۔ اس کے باوجود ہیگل تخلیقی انداز میں موضوعی و معروضی ارتباط کو ممکن بناتا ہے۔ ارتباط کا یہ عمل کہیں خلا سے لٹکا ہوا نہیں ہے، بلکہ تاریخی ارتقاء کا تقاضا ہے۔ اس کی احتیاج جرمن کلاسیکی فلسفے میں موجود رہی ہے۔ ہیگل کے جدلیاتی طریقہ کار کی تخلیق کسی تجریدی عمل کو مستعار نہیں لیتی، بلکہ جدلیات کی یہ لازمیت کانٹ اور فختے کے فلسفوں کا منطقی تسلسل ہے، جو شعور اور معروض کے درمیان ہم آہنگی کی تخلیق میں کوشاں رہے ہیں۔ سبجیکٹ اور معروض کے درمیان مکمل ہم آہنگی کا تقاضا یہ ہے کہ اس سبجیکٹ کی تخلیق کی جائے جو خود ہی معروض بھی ہو۔ مقرونی حقیقت کی بناء پر تاریخ کا قضیہ اسی صورت حل کیا جاسکتا ہے۔ یہ سبجیکٹ نام نہاد ''عظیم فرد'' نہیں، کیونکہ مقرونی حقیقت کسی عظیم فرد کی تخلیق نہیں ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ سماج انسان کی تخلیق ہے تو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ سماج بحیثیت کل کسی ''عظیم فرد'' کی تخلیق نہیں ہے، بلکہ یہ ''ہماری'' تخلیق ہے۔ 'ہم' نے اسے خلق کیا ہے۔ 'ہم' سے مراد وہ طبقہ جو سماج میں پائے جانے والے حقیقی معروضات کا تجریدی سطح پر نہیں، حقیقی سطح پر خالق ہے۔ لہذا جب مقرونی حقیقت کا یہ قضیہ عملی سطح پر حل ہو گیا تو اس سے 'تاریخ' کا قضیہ بھی تجریدی کے برعکس حقیقی سطح پر حل ہو جاتا ہے۔ سبجیکٹ اور معروض کے درمیان حقیقی وحدت تلاش کرنے کے لیے اس سبجیکٹ کی تلاش ضروری ہے جو خود ہی معروض بھی ہوتا ہے۔ لوکاش کے الفاظ میں ''ہم، جو تاریخ کا سبجیکٹ ہے، کا عمل ہی تاریخ

ہے" (۱۴۵)۔اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہیگل اپنے باکمال جدلیاتی طریقۂ کار میں اس سبجیکٹ کو خلق کر پایا ہے جسے "مقرونی کلیت" کا نمائندہ کہا جا سکے۔اس کا جواب نفی میں ہی دیا جا سکتا ہے۔لوکاش واضح کرتا ہے کہ ہیگل کا 'ہم' "World Spirit" ہے۔اور یہ تاریخ کا مقرونی سبجیکٹ اور معروض نہیں ہے، بلکہ یہ ماورائے تاریخ ہے۔ہیگل اپنے شاندار جدلیاتی طریقۂ کار کے باوجود "غیر مختتم تعقلاتی اساطیر" میں دھنستا چلا جاتا ہے۔یہی وہ مرحلہ ہے جہاں ہیگل کا فلسفہ کانٹین ہیئتی تجریدیت میں دم توڑتا ہے۔اسی لیے مارکس کہتا ہے کہ "ہیگل کی جدلیات، جس سے تاریخی عمل کی باطنی اور حقیقی جدلیات مقصود تھی، محض ایک واہمہ نکلا: فیصلہ کن نکات پر یہ کانٹ کے فلسفے سے ماورا جانے میں ناکام رہی" (ایضاً، ۱۶)۔لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہیگل کے فلسفے میں انقلابی عوامل موجود نہیں ہیں۔ہیگل کے فلسفے میں جہاں تجریدیت لاشعوری طور پر داخل ہو کر کلی سماجی و تاریخی عمل کی عکاسی کرتی ہے تو وہاں سبجیکٹ اور معروض کے مابین مقرونی کلیت کی نمائندگی اس کے فلسفے کا ایسا پہلو ہے جو اسے گزشتہ فلسفوں سے ممتاز کرتا ہے۔لوکاش سے قبل ہی مارکس ہیگل کے فلسفے کے ان پہلوؤں پر فیصلہ کن تنقید کر چکا تھا۔لوکاش اس سے باخبر ہے۔وہ اپنے مؤقف کی تصدیق کے لیے مارکس کا یہ اقتباس پیش کرتا ہے:

"پہلے ہی ہیگل [کے فلسفے میں] تاریخ کی مطلق سپرٹ کی مادی بنیاد عوام میں موجود ہے، لیکن اس کا مناسب اظہار فلسفے میں ہوتا ہے۔فلسفی ایک ایسا آلہ ہے کہ جس کے ذریعے مطلق سپرٹ، جو تاریخ کی تشکیل کرتی ہے، خود شعوری کی سطح پر اس وقت پہنچتی ہے جب تاریخی حرکت مکمل ہو چکی ہوتی ہے۔تاریخ میں فلسفی کا کردار بعد میں [اس عمل کے] شعور تک محدود ہے، حقیقی حرکت لاشعوری طور پر مطلق سپرٹ کے وسیلے سے عمل میں آتی ہے...... مطلق سپرٹ تخلیقی دنیاوی سپرٹ کی شکل میں واقعے کے عمل میں آنے کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔اس کے بعد تاریخ بنانے کا عمل فلسفی کے شعور، آرا اور اس کے خیالات میں تفکری تخیل کی شکل میں طے پاتا ہے۔" (ایضاً ص، ۱۶)۔

مارکس نے فلسفی کو ثانوی درجے پر رکھتے ہوئے یہ واضح کر دیتا ہے کہ جب ایک 'عمل' کی تکمیل ہو چکی ہوتی ہے تو تب ہی فلسفی ان مقولات کی تشکیل کرتا ہے جن کا اس عمل پر اطلاق نہیں کیا جاتا، انھیں اس حقیقی عمل سے اخذ کیا جاتا ہے۔اس طرح جب حقیقی کردار اس سبجیکٹ کو ادا

کرنا ہے جس کے عمل کے نتیجے میں مقولات تشکیل پاتے ہیں تو پھر ماورائے تاریخ ''مطلق سپرٹ'' کو یہ اعزاز دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

ہیگل کی تفکری جدلیات میں ماورائے تاریخ ''مطلق سپرٹ'' نے تجریدیت کے لیے راہ کھول دی۔ اس طرح وہ تناقضات جو کانٹین فلسفے میں موجود تھے اور جن کی ہیگل موثر طریقے سے تحلیل کر چکا تھا، تجریدیت کی راہ کھلنے کے بعد کانٹین فلسفے کی جانب ایک بار پھر جھکاؤ ہوا۔ لوکاش کہتا ہے کہ اس 'غیر یقینی' اور 'ابہام' کی وجہ سے استحصال کے عادی مجرموں کو یہ موقع فراہم کر دیا کہ وہ ہیگل کے فلسفے سے انقلابی پہلوؤں کو نکال باہر کریں۔ ہیگل متقرونی کلیت کا فہم حاصل کرنے کے لیے جن تجریدات کے خلاف برسرِ پیکار رہا بالآخر وہ انہی تجریدات کا شکار ہو گیا۔ لوکاش لکھتا ہے کہ ''ہیگل تاریخ کی حقیقی محرکاتی قوتوں کی تہ تک نہ پہنچ سکا...... اس طرح کسی حد تک افلاطونی اور کانٹین زاویہ نگاہ میں مقید رہا'' (ایضاً، ص، ۱۷)۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ نہ صرف کانٹ بلکہ ہیگل سمیت جرمن فلسفہ ان تضادات کی تحلیل کرتا ہے جو بُعد کا شکار سماج میں حقیقی سطح پر موجود ہوتے ہیں۔ عظیم بورژوا فلسفی ان تضادات میں اس لیے الجھ گئے کیونکہ ان کے نزدیک خارجی حقیقت فوری طور پر دی گئی ہوتی ہے۔ اس میں موجود تضادات کی تحلیل کرنے کے لیے وہ حقیقی سبجیکٹ اور معروض کے مابین اس ارتباط کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو دونوں کے مابین شناخت کو عیاں کرتا ہے۔ اس کی بجائے وہ ان تضادات کی تحلیل کی خاطر تفکرِ محض پر یقین کرتے ہوئے تعقلاتی ارتباط کی تہ میں اترتے رہتے ہیں۔ بُعد کے عمل کا نظروں سے اوجھل رہنے کا عمل خارجی دنیا کو حقیقت کے طور پر تسلیم کرنے کی وجہ سے جنم لیتا ہے۔ خارجی دنیا کو خود سے الگ حقیقت سمجھنے کا مطلب اس دوئی کے فلسفے میں گرنے کے مترادف ہے جہاں موضوعی و معروضی تخالف صورتحال کو پیچیدہ بنا دیتا ہے۔ ہیئت اور مافیہہ کے درمیان تفریق کا نام کانٹین ازم ہے اور اس سے لوکاش خبردار رہنے کی تلقین کرتا ہے۔ ''فوری حقیقت سے ماورا جانے کے لیے اس معروض کو پیدا کرنا ضروری ہے'' جو اپنے پیدا کنندہ سے الگ نہ ہو۔ لوکاش کے نزدیک ہم صرف اسے جان سکتے ہیں جسے پیدا کرتے ہیں۔

بیسویں صدی کی جن تین اہم ترین کتابوں کا ذکر اس مضمون کے آغاز میں کیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک جرمن فلسفی مارٹن ہائیڈیگر کی کتاب "Being and Time"

ہے۔ ہائیڈیگر کی مذکورہ کتاب لوکاش کی ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' کے تقریباً سات برس بعد شائع ہوئی۔ ہائیڈیگر نے اپنی کتاب میں فلسفہ بُعد کا ذکر بھی کیا ہے۔ یہ ممکن نہیں تھا کہ ہائیڈیگر ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' میں پیش کیے گئے ان خیالات کو نظر انداز کرتا جو بُعد کی بنیاد پر مغربی فلسفے کی تمام تاریخ کو چیلنج کرتے ہیں۔ بعض مقامات پر تو لوکاش کے خیالات کا ہائیڈیگر پر گہرا اثر محسوس ہوتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ دونوں فلسفوں میں کوئی فرق ہی نہیں ہے۔ لیکن فرق پر توجہ مرکوز کرنے سے پہلے ان مماثلتوں کا ذکر کرنا ضروری ہے جو ہائیڈیگر کو لوکاش کے پہلو میں بٹھا دیتے ہیں۔ لوکاش کے فلسفہ بُعد میں ہم اس نتیجے پر پہنچ چکے ہیں کہ اس میں فوری دی گئی حقیقت یا مظہر کو حتمی سچائی تصور نہیں کیا جاتا، قطع نظر اس سے کہ یہ اس سچائی کی جانب توجہ مبذول کراتی ہے، جو مظہر کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ کانٹین فلسفے میں مظہر کا حسیات پر ظاہر ہونا اور عقل کا تضادات میں الجھ کر ہیئتی تجریدیت کی بنیاد پر عمل کو متعین کرنا، مظہر کے حسیات میں ظاہر ہونے ہی سے ممکن ہو پاتا ہے۔ فلسفہ بُعد میں مظہر اس لیے بھی اہمیت کا حامل ہے کہ اس کی وجہ سے ہی اس سے پرے 'جوہر' کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لوکاش کے فلسفے میں مظہر کا استرداد مقصود نہیں ہے، بلکہ مظہر جس معروضیت کا تعین کرتا ہے، جس کا علم ہمیں کلاسیکی فلسفے کے ذریعے ہوتا ہے، وہ باطل معروضیت ہے۔ ہائیڈیگر کے فلسفے میں سب سے اہم خیال "Dasein" کے اس سیلف یا اس کی انفرادیت کا دیئے گئے حالات میں تعین کرنا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہائیڈیگر انفرادی سیلف کو کیوں اور کیسے اور کن حالات میں تصور کرتا ہے؟ ہائیڈیگر جب اسے تصور کرتا ہے تا کہ اس کی انفرادیت کا سوال اٹھا کر اس کا جواب تلاش کرے تو کیا تصور کرنے کا عمل تجریدی سطح پر واقع ہوتا ہے یا ہائیڈیگر اس کی دریافت کے لیے مخصوص حالات کا تعین کرتا ہے؟ کن حالات میں ہائیڈیگر تک یہ خیال پہنچا کہ ایک 'مستند' سیلف ہے جو حقیقی ہے اور ایک 'غیر مستند' ہے جو غیر حقیقی ہے۔ کیا وہ حالات جنہوں نے ہائیڈیگر کے ذہن میں یہ خیال پیدا کیا وہ مستند اور غیر مستند دونوں کے لیے یکساں اہمیت رکھتے ہیں۔ ایسا سمجھنا ہائیڈیگر کے فلسفے کے بنیادی خیال سے نظریں چرانے کے مترادف ہے۔ میرا خیال ہے کہ ایک ہی وقت مستند اور غیر مستند کا تعین ہائیڈیگر کے فلسفے کا بنیادی تضاد ہے۔ گولڈ مین ہمیں یہ یقین دلاتا ہے کہ ہائیڈیگر کی کتاب میں ''تاریخ لازمی ہے، اور **Being** اور استناد کو تاریخی

پروجیکٹ میں ہی دریافت کیا جاسکتا ہے" (لوکاش اور ہائیڈیگر، ص، ۴۸)۔ گولڈمین کا یہ کہنا صحیح ہے۔ گولڈمین ایسا کہتے ہوئے ہائیڈیگر کے فلسفیانہ پروجیکٹ کے مرکزی نکتے کی جانب توجہ مبذول کرتا ہے۔ جیسا کہ آغاز میں گولڈمین لکھتا ہے کہ "لوکاش اور ہائیڈیگر کے درمیان بنیادی رشتہ یہ ہے: دونوں ہیگلیائی روایت سے شروع کرتے ہیں، ماورائی سبجیکٹ کو مسترد کرتے ہیں انسان اس دنیا سے الگ نہیں بلکہ اس کا حصہ ہے" (ایضاً ص،٦)۔ ہائیڈیگر کا بنیادی پروجیکٹ یہی ہے لیکن میرا کہنا یہ ہے کہ ہائیڈیگر نے جو فلسفیانہ پروجیکٹ اپنے لیے وضع کیا تھا، انھی خطوط پر اس کی تکمیل نہیں کرسکا۔ مستند اور غیر مستند کا قضیہ ہائیڈیگر کے ذہن میں جس انعکاس سے تعلق رکھتا ہے، اس انعکاس کا امکان کیونکر پیدا ہوا؟ فرض کریں جب میں یہ کہتا ہوں کہ میرا ایک سیلف ہے اور اس کی نوعیت اس کی انفرادیت ہے تو مجھے یہ بھی بتانا پڑے گا کہ وہ انفرادیت کن حالات میں حاصل ہوتی ہے؟ اور جن حالات کے تحت مجھے یہ علم ہوا کہ میرا ایک سیلف ہے، کیا اس سیلف کی شناخت کا لمحہ ان حالات کی عکاسی کررہا تھا، جن میں سیلف متعین ہوتا تھا؟ ہائیڈیگر کے پاس اس سوال کا کوئی جواب نہیں ہے۔ ہائیڈیگر کو بدیہی بنیادوں پر یہ تصور کرنا پڑا۔ اس حوالے سے ہائیڈیگر کی گزشتہ فلسفے پر کی گئی تنقید اسے اسی فلسفے کی حصار میں لاکھڑا کرتی ہے۔ لوکاش سبجیکٹ اور معروض کے تخالف کو ختم کرتا ہے۔ ہائیڈیگر بھی مغربی فلسفے میں پائے جانے والے سبجیکٹ اور معروض کے مابین تخالف کو چیلنج کرتا ہے۔ لیکن انفرادیت کا تجریدی تعین کرتے ہوئے اس تخالف کا جنم لینا لازمی ہے، جو ہائیڈیگر کے فلسفے میں پایا جانے والا تضاد ہے۔ لوکاش کے فلسفے میں کلیت سبجیکٹ اور معروض کی ایسی وحدت ہے جو عمل میں ممکن ہوتی ہے۔ جب سبجیکٹ کا اپنا ہی عمل اس کا معروض بن جاتا ہے۔ اس حوالے سے سماج سبجیکٹ اور معروض کے درمیان وحدت کا نام ہے۔ لوکاش کے فلسفے میں سبجیکٹ کی حیثیت کانٹین یا ہیگلیائی مفہوم میں بدیہی نہیں ہے، بلکہ حالات سبجیکٹ کی تشکیل کرتے ہیں اور ان حالات میں سبجیکٹ نئے حالات کو جنم دیتا ہے۔ تاریخ کا سبجیکٹ یعنی پرولتاریہ مقرونی سماجی عمل کی تخلیق ہے، اس کا وجود تاریخی عمل کا اظہار ہے۔ اس سے قبل کہ میں لوکاش اور ہائیڈیگر کے فلسفے میں فرق کا تجزیہ پیش کروں، پہلے ہائیڈیگر کے فلسفے کی مزید تفہیم ضروری ہے۔

لوکاش اور ہائیڈیگر کے فلسفے میں کئی اہم نکات پر یکسانیت پائی جاتی ہے۔اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہائیڈیگر کے لیے لوکاش کے فلسفے کے اثر سے بچنا ممکن نہیں تھا۔گولڈ مین ہمیں پہلے ہی یقین دلا چکا ہے کہ لوکاش کی طرح ہائیڈیگر بھی سماج کے بعد پائے جانے کو تسلیم کرتا ہے۔ ہائیڈیگر کے فلسفے کا بنیادی مقصد اس انفرادی سیلف(Dasein) کا تعین کرنا ہے جو خود کو فوری حالات میں پاتا ہے۔ان حالات کی نوعیت ایسی ہے کہ انھیں قبول نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ان میں انفرادی سیلف کے کھو جانے کا قوی امکان ہوتا ہے۔دوسروں کے ساتھ رشتہ رکھنا انفرادیت کے خاتمے کے مماثل ہے۔ہائیڈیگر نے اس قضیے کو''وجوداور زمان'' کے سیکشن ۲۷ میں اٹھایا ہے۔ہائیڈیگر کہتا ہے کہ ''جو وجود دوسروں کے ساتھ ہوتا ہے وہ اپنے انفرادی سیلف کو مکمل طور پر دوسروں کے وجود میں تحلیل کر دیتا ہے'' (ایضاً ص، ۱۶۴)۔دوسروں کے ساتھ تعلق انفرادی سیلف کو کھو دیتا ہے اور ہائیڈیگر کی اصطلاح میں "They-self" میں تبدیل ہو جاتا ہے۔''سب کا سیلف'' دیا ہوا ہے۔یہ ایک طرح کی سماجی حالت ہے جس میں 'سب' موجود ہوتے ہیں۔اس سے ایک نتیجہ یہ نکلا کہ انفرادی سیلف کو ایک مخصوص سماجی عمل ہی میں یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کا سیلف ان حالات میں جو دیئے گئے ہیں قابلِ حصول نہیں ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو حالات دیئے گئے ہیں وہ حقیقی نہیں ہیں، یعنی فوری دی گئی سچائی حقیقی نہیں ہے(ہائیڈیگر نے فوری طور پر دی گئی سچائی کے لیے روز مرہ کی اصطلاح استعمال کی ہے)۔فوری دیئے گئے حالات میں انفرادی سیلف کا ایسا تعین جو ہائیڈیگر کی ''مستند'' کی اصطلاح پر پورا اترے ممکن نہیں ہے۔اس کے لیے وہ حالات درکار ہیں جن کے تحت انفرادی سیلف کا تعین کیا جا سکے۔اگر یہ کہا جائے کہ ہائیڈیگر تفکرِ محض سے خود کو ان حالات سے الگ کر لیتا ہے، تو پھر سبجیکٹ اور معروض کے درمیان تخالف کا قضیہ جنم لیتا ہے۔اس صورت میں ہائیڈیگر کا کانٹین دوئی سے بچنا ممکن نہیں ہے۔لہٰذا دیئے گئے حالات میں عمل کا مسئلہ جو انتخاب کو متعین کرتا ہو، وہی انفرادی سیلف کا حصول ہو سکتا ہے۔لیکن گولڈ مین ہمیں یقین دلاتا ہے کہ ہائیڈیگر کے نزدیک عمل سے زیادہ اس عمل کے بارے میں سوچ کا نکتہ زیادہ اہم ہے۔جس عمل کا متعین ہونا انفرادی سیلف کے لیے ضروری ہے، اس عمل کے متعلق سوچ کی تبدیلی لازمی ہے۔

ہائیڈیگر کے فلسفے کا مقصد 'مستند' سیلف کا حصول ہے۔مستند سیلف 'ہونے' کا ایک ایسا

طریقہ کار ہے جو مخصوص حالات میں ہی ممکن ہوسکتا ہے۔ ہائیڈیگر سیکشن ۲۷ میں مزید کہتا ہے کہ مستند وجود ''سب (They) کے سیلف کی وجودیاتی تبدیلی ہے۔'' ہائیڈیگر مزید کہتا ہے کہ ''روزمرہ کا انفرادی سیلف، سب کا سیلف ہے، جسے ہم مستند سیلف سے ممیز کرتے ہیں، جو مخصوص طریقے سے خود کو دریافت کرتا ہے۔ سب کا سیلف ہوتے ہی انفرادی سیلف خود کو سب کے سیلف میں منتشر کردیتا ہے، اسے لازمی طور پر خود کو دریافت کرنا ہے۔ اگر انفرادی سیلف دنیا کو اپنے طریقے سے دریافت کرتا ہے اور اسے خود کے قریب لاتا ہے، اگر یہ خود پر اپنے مستند سیلف کو منکشف کرتا ہے تو پھر دنیا کی دریافت اور خود کا انکشاف ہر طرح کے ابہام کو دور کردیتا ہے'' (۱۶۷)۔ خود کے انکشاف کا یہ عمل استغراق کا نتیجہ نہیں کہ جہاں پر غلیظ ہندوستانی متصوفانہ فکر آن دھمکتی ہے۔ ہائیڈیگر کے اس اقتباس کو توجہ سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس اقتباس میں انفرادی سیلف خود کو مخصوص تجریدی مقولات کے تحت دریافت کرتا ہے تو یہ درست نہیں ہے۔ یہ نکتہ ابتدائی سطح پر ہی دوئی کے فلسفے کو اجاگر کردیتا ہے۔ لیکن ہائیڈیگر کا فلسفیانہ پروجیکٹ تاریخی لحاظ سے وجودیاتی ہے۔ ماورائے تاریخ جانے کا مطلب ان کانٹین تجریدی مقولاتی فلسفے میں دھنسنے کے مترادف ہے۔ انفرادی سیلف کے دنیا کو اپنے طریقے سے دریافت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ان حالات میں جس طریقے کا امکان ہے، اسی کو دریافت کیا جاسکتا ہے۔ یہاں پر ''انفرادی سیلف'' اور ''سب کے سیلف'' میں کوئی بنیادی تخالف نہیں ہے۔ ایک کا دوسرے سے ممیز ہونے کا مطلب تخالف نہیں، نہ ہی حتمی علیحدگی ہے۔ ''سب کے سیلف'' میں تغیر، جو اس کے ہونے کے طریقے کو تبدیل کردیتا ہے، اسی کے ساتھ انفرادی سیلف کے مستند اور غیر مستند ہونے کا قضیہ جڑا ہوا ہے۔ انفرادی سیلف کے مستند ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ صوفی کی مانند خود کو سماجی کل سے الگ کرلے بلکہ اس سماجی کل میں اپنے ہونے کے طریقہ کار میں مطابقت اور عدم مطابقت کو تلاش کرے۔ میں اوپر جو نکتہ اٹھا چکا ہوں جس کے مطابق مستند سیلف اور غیر مستند سیلف کا تعین کرنا مقصود تھا۔ اسی کو ذہن میں رکھتے ہوئے جب ہم دیکھتے ہیں کہ جب ہائیڈیگر غیر مستند کا سوال اٹھاتا ہے اور اس کے اندر مستند کی توقع کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ حالات جن میں ہائیڈیگر کو غیر مستند نظر آیا، انھی حالات کی ایک اور جہت ایسی ہے جس میں مستند بھی دکھائی دیا۔ لہذا ہائیڈیگر کا فلسفہ ایک مختلف

انداز میں فلسفہ بُعد کے تابع ہوتا دکھائی دیتا ہے۔لیکن لوکاش اور ہائیڈیگر کے فلسفے میں بنیادی فرق یہ ہے کہ لوکاش کا سبجیکٹ تاریخ کا وہ سبجیکٹ ہے جو سماجی سطح پر بُعد کے عمل کو چیلنج کرتا ہوا اجتماعی 'نجات' کو ممکن بناتا ہے۔گولڈ مین کے الفاظ میں:

''لوکاش مارکسی جدلیات کی عظمت پر زور دیتا ہے، کیونکہ اس میں جس سبجیکٹ کے بغیر دنیا کو سمجھا نہیں جاسکتا، وہ تکثیری سبجیکٹ ہے، مارکسزم کے لیے اگرچہ دنیا ہی معروض ہے، سبجیکٹ خود ہی معروض ہے اور معروض خود ہی سبجیکٹ ہے۔تاریخی اعتبار سے دنیا کسی بھی دیئے گئے لمحے میں مادی اور فکری اعتبار سے اجتماعی سبجیکٹ کے عمل سے متشکل ہوتی ہے، جسے صرف جدلیاتی اور فلسفیانہ علم ہی سے جانا جاسکتا ہے...... تاریخی، ،معاشی، اور سماجی بُعد کا عمل ان علمیاتی تبدیلیوں کی بنیاد میں موجود ہے جسے ہائیڈیگر اور لوکاش نے بیان کیا ہے، لیکن اس کی وضاحت صرف دوسرا [لوکاش] ہی کر پایا ہے'' (لوکاش اور ہائیڈیگر، ص، ۳۵)۔

لوکاش کا سبجیکٹ دو سطح پر تکثیری ہے: ایک یہ کہ اس کا اپنا عمل اجتماعی نوعیت کا ہے، دوسرا یہ کہ اس کا مفاد اجتماعی مفاد سے غیر ہم آہنگ نہیں ہے۔اس کا عمل آفاقی ہے۔سماج کو محض ایک فرد نہیں اجتماع خلق کرتا ہے۔اس لیے وہ سماجی طبقہ جو اس سے سب سے زیادہ متاثر ہوتا ہے، جس کا اپنا وجود حقیقی سماجی و پیداواری عمل کا نتیجہ ہے، وہی اجتماعی نجات کو عمل میں لاتا ہے۔ ہائیڈیگر کے نزدیک بُعد کا عمل حقیقی ہے، اس بُعد میں انفرادی سیلف غیر مستند ہو چکا ہے۔اس اعتبار سے ہائیڈیگر کا پروجیکٹ محدود ہے۔جس طرح ہائیڈیگر خود انفرادی سیلف کو سب کے سیلف کی حد پر رکھتا ہے۔اسی طرح اجتماعی سیلف ہائیڈیگر کے فلسفے کو ایک حد پر رکھتا ہے۔وہ اپنے فلسفے میں ''عظیم فرد'' کے ظہور کے امکان کو دکھاتا ہے۔اس طرح ہائیڈیگر اجتماعی سرگرمی کو مکمل طور پر نظر انداز ہی نہیں کرتا، اس کی تحقیر بھی کرتا ہے۔حقیقی سماجی عمل میں ''سب کے سیلف'' سے عدم انسلاک کا مقصد اجتماع کو نظر انداز کرنا اور ہٹلر اور بش جیسے فاشسٹوں کے لیے کمزوروں اور لاچاروں پر تشدد اور دہشت کے لیے راستہ ہموار کرنا تھا۔

اب تک کی بحث میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ لوکاش سبجیکٹ اور معروض کے درمیان روایتی تفریق کا خاتمہ کرتا ہے۔لوکاش 'عمل' پر مبنی اس فلسفے کی تشکیل کرتا ہے، جس کی جڑیں مارکس کے فیورباخ پر لکھے گئے مقالات میں موجود ہیں۔مارکس نے 'عمل' کے فلسفے کو مزید تشکیل نہ

دیا۔لوکاش کے لیے سماجی بُعد سے نجات عمل کے ذریعے ہی ممکن ہو سکتی ہے۔لوکاش نے عمل کی اہمیت پر اس وقت زور دیا جب سماج بُعد کی ایک خاص سطح پر پہنچ چکا تھا۔جب ہم سماج کا ذکر کرتے ہیں تو یہ واضح رہنا چاہیے کہ سماج انسان کی اپنی تخلیق ہے اور عمل کے بغیر سماج کا کوئی وجود نہیں۔عمل ہی سماج کو ممکن بناتا ہے۔حقیقی لازمیت خیال کو متشکل کرتی ہے، خیال کا عمل میں ظاہر ہونا سماج کی تشکیل کرنا ہے۔اس حوالے سے ہر طرح کی پیداوار عمل کے تابع ہے۔جب سماج انسان کے عمل کا نتیجہ ہے تو اس کی حقیقت یہ ہوئی کہ سماج اور انسان کے درمیان کوئی حتمی تخالف نہیں ہے۔سماج کو جاننا انسان کو جاننا ہے اور انسانوں کی مشترکہ سرگرمی کو جاننا سماج کا شعور حاصل کرنے کے مترادف ہے۔مختصر یہ کہ سماج کی تفہیم انسان کے اس عمل کی تفہیم ہے، جس کے نتیجے میں سماج کی تشکیل ہوتی ہے۔لہٰذا یہاں پر سبجیکٹ اور معروض کے روایتی فلسفے کو ایک سنجیدہ چیلنج درپیش رہتا ہے۔انسان اور اس کے عمل کے درمیان تعلق کی نوعیت کو دریافت کرنا اور مستقبل میں اس عمل کی تشکیل جو سماج کو ایک نئی شکل دے سکے، یہ ایک ایسا پہلو ہے، جو کلاسیکی فلسفیوں کی نظروں سے اوجھل رہا ہے۔اس طرح کے سماجی عمل میں سبجیکٹ اور معروض کی تفریق ختم ہو جاتی ہے۔نہ ہی کوئی ایسا فوق تجربی سبجیکٹ رہتا ہے، جو اس نام نہاد تخالف کی تخفیف کر سکے، کیونکہ ایسا تخالف موجود ہی نہیں ہے۔اب جو کچھ ہے وہ سبجیکٹ کی عملی سرگرمی ہے جو اس سبجیکٹ سے الگ نہیں ہے۔سبجیکٹ اور معروض کی جس تفریق کو ہائیڈیگر اور بعد ازاں دریدا چیلنج کرتا ہے اس کا تعلق اس تفکرِ محض کے ساتھ ہے جس میں معروض کو سبجیکٹ کے تخالف میں تصور کر لیا جاتا ہے۔لہٰذا لاتشکیل ہو یا ہائیڈیگر کا فلسفہ ُوجود ُلوکاش کا فلسفہ عمل دونوں کے لیے اس وجہ سے بھی ایک طرح کا چیلنج ہے کہ اس کی بنیاد تفکرِ محض کے برعکس عمل پر رکھی گئی ہے۔۔لوکاش کے نزدیک عمل کے نتیجے میں متعین لمحے کو حذف نہیں کیا جا سکتا۔عمل سماج کو خلق کرتا ہے۔سماج کے خلق ہونے کا عمل ایک متعین لمحہ ہے۔لہٰذا سماجی تقاضوں کے تحت عمل اس متعین لمحے کو اس وقت تک متعین رکھتا ہے، جب تک اگلے لمحے کی جدلیات اس کی نفی کرتی ہوئی اسے خود میں شامل نہیں کر لیتی۔اس طرح عمل ہونے کی صورت میں جو نقوش (Traces) ابھرتے ہیں، ان میں بننے اور بگڑنے کا عمل جاری رہتا ہے۔اجتماعی ُایکشن ُان تمام نقوش کے نقش کو مٹا ڈالتا ہے۔اس اجتماعی ایکشن (انقلاب) سے نئے نقوش جنم لیتے

ہیں۔اس طرح انفرادی "Praxis" کا سلسلہ پھر سے شروع ہو جاتا ہے۔اجتماعی ایکشن کے برعکس روز مرہ کا انفرادی عمل متعین ہونے کے باوجود کسی ایسے نقش کو جنم نہیں دیتا جس کے اثرات دیر تک محسوس کیے جاسکتے ہیں۔لیکن اجتماعی عمل کے ایک متعین سمت میں متعین ہونے کے دورس نتائج پیدا ہوتے ہیں۔مثال کے طور پر روسی انقلاب ایک متعین عمل کا اظہار ہے۔ اس کی عدم تخفیف کا کوئی امکان ہی نہیں ہے۔اس طرح کے اجتمائی عمل کے 'نقوش' افتراق و التوا سے عبارت نہیں ہیں، نہ ہی حقیقی 'موجودگی' کی علامت ہیں، بلکہ یہ اس موجودگی کا ایسا اظہار ہے، جس کا نقوش نہ ہی سماج سے اور نہ ہی ذہن سے مٹتے ہیں۔میرا خیال ہے کہ فلسفہ عمل سے جنم لینے والے اس نکتے پر دریدا کی تحریر کی تھیوری ناکام دکھائی دیتی ہے۔لاتشکیل کے تحت زمان کے بہاؤ کے دوران مکاں کی تخفیف ممکن نہیں ہوتی۔سماجی حوالے سے اجتماعی عمل ایک متعین لمحے میں سماج کو 'تحریر' کرتا ہے۔اس کے متعین ہونے سے قبل کے عرصے میں جو نقوش جنم لیتے ہیں ان کی حیثیت حتمی نہیں ہوتی۔جدلیاتی نقطۂ نظر سے انفرادی عمل کے نقوش بھی ختم نہیں ہوتے، بلکہ اس لمحے کو متعین کر رہے ہوتے ہیں۔فرض کریں کوئی محنت کش ایک کرسی بناتا ہے۔کرسی بغیر عمل کے وجود میں نہیں آسکتی۔سبجیکٹ (محنت کش) جب ہاتھ میں اوزار اٹھا کر لکڑی پر عمل کرتا ہے تو نہ صرف سبجیکٹ اور معروض کی تفریق ختم ہو جاتی ہے بلکہ کرسی کی ہر شکل ایک متعین لمحے کی خبر دیتی ہے۔اس کے برعکس تفکرِ محض میں مصروف نام نہاد ماورائی سبجیکٹ پہلے ہی سے خود کو خارجی دنیا سے الگ فرض کر لیتا ہے۔نہ صرف یہ بلکہ ان ہیئتوں کا تجریدی تعین بھی کر لیتا ہے، جن ہیئتوں میں خارجی دنیا کو دیکھنا مقصود ہوتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ ایسا سبجیکٹ اس شناخت کو متعین نہیں کر پاتا جہاں سبجیکٹ اور معروض کا تخالف اور تضاد ختم ہو جاتا ہے۔سبجیکٹ خود کو تاریخ کے سبجیکٹ کے طور پر پیش کرتا ہے۔فکر و عمل کے درمیان اس وحدت میں کسی خلا کے ابھرنے کا کوئی امکان نہیں ہے۔اور تفکرِ محض کے تحت سبجیکٹ اور معروض کے درمیان تخالف کی تخفیف یا عدم تخفیف کا بدیہی بنیادوں پر امکان پیدا ہوتا ہے۔ دریدا کے لیے ایسے سبجیکٹ پر یلغار کرنی آسان ہے۔لیکن عملی سبجیکٹ کا نکتہ اپنی جگہ پر برقرار ہے۔یہی نہیں بلکہ ساختیاتی مفکروں کی وہ تشریح جس کے مطابق صرف زبان کو اولیت عطا کی جاتی ہے، لوکاش کی فکر و عمل کی وحدت کی عکاسی کرتا ہوا فلسفہ ان کے لیے چیلنج کی حیثیت رکھتا

ہے۔ ڈرکھیم کانٹین بدیہی مقولات کی تقلید کرتا ہوا اپنے سماج کو پہلے ہی سے فرض کر لیتا ہے جسے انسان پر مسلط کر دیا جاتا ہے۔ لہٰذا ڈرکھیم کے فلسفے میں کانٹین مقولات کا ابھرنا اسے دوئی کے اس فلسفے کے حصار میں لے آتا ہے جہاں انسان خود اپنی ہی سرگرمی سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ اس میں اس حقیقت کو فراموش کر دیا جاتا ہے کہ انسان خود سماج کو خلق کرتا ہے۔ ساختیاتی فلسفے میں اسی دوئی کو برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی۔ ساختیاتی مفکروں نے زبان کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کے تجریدی کردار کو برقرار رکھا۔ اس میں یہ کوشش کی گئی کہ انسانی تجربے، احساسات اور عمل کو زبان کی اولین حیثیت پر قربان کر دیا جائے۔ گولڈ مین ساختیاتی مفکروں کے اس عمل کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے کہتا ہے کہ "ہمیں ہم عصر ساختیاتی مفکروں کی طرح یہ نہیں سوچنا چاہیے کہ ہر چیز صرف زبان ہی زبان ہے۔ یہ Praxis پر آئیڈیولاجیکل پابندی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر طرف ایکشن ہی ایکشن ہے، اور ایکشن میں زبان اور تھیوری ایک لمحے کی حیثیت رکھتے ہیں" (لوکاش اور ہائیڈیگر، ص ۳۷)۔ اس ایکشن کو انفرادی مفہوم کے برعکس لوکاش کے فلسفہ عمل کے تحت اجتمائیت کی بنیاد پر سمجھنا ہے۔ جہاں سبجیکٹ اور معروض کا تخالف ختم ہو جاتا ہے۔

گولڈ مین کہتا ہے کہ دریدا کی لاتشکیل لوکاش کے فلسفہ عمل کے بہت زیادہ قریب ہے۔ میرا خیال ہے کہ گولڈ مین کا یہ کہنا ایک حد تک درست ہے۔ جیسا کہ لوکاش کے فلسفے میں دوئی کے فلسفے کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور عمل کے ذریعے سماج کو لکھا جاتا ہے۔ سبجیکٹ اور معروض کے درمیان کوئی تفریق نہیں رہتی۔ لوکاش کے فلسفے میں فیصلہ کن کردار اجتماعی سبجیکٹ کو ادا کرنا ہے۔ یہ سبجیکٹ ماورائی نہیں بلکہ حقیقی معنوں میں ایک تکثیری سبجیکٹ ہے۔ دریدا کی لاتشکیل میں "Differance" کی اولین حیثیت پر انحصار کرتے ہوئے سبجیکٹ کو حذف کر کے قرأت کے عمل میں تکثیریت کا امکان پیدا کیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی دوئی کے فلسفے کی پیدا کردہ تفریق کا سوال جنم نہیں لیتا۔ لوکاش کے فلسفے میں روزمرہ کا عمل نقوش کو جنم دیتا ہے، جو وجود میں آتے ہیں اور جدلیاتی اصولوں کے تحت اپنی نفی کرتے ہوئے ختم ہو جاتے ہیں، یا خود کو کسی دوسرے عمل میں ضم کر دیتے ہیں۔ دریدا کی لاتشکیل کے تحت نقوش کا جنم لینا قرأت کے عمل سے الگ نہیں ہے، نقوش ظاہر ہوتے ہیں، اپنا عمل کرتے ہیں اور پھر نئے نقوش سامنے آتے رہتے ہیں۔ میرے خیال میں دونوں فلسفوں کے درمیان فرق بھی بہت بنیادی ہے۔

اس فرق کی سب سے اہم وجہ یہ ہے کہ لوکاش ایک انقلابی مفکر ہے۔ وہ سماج میں جس وحشت و بربریت کا اظہار دیکھتا ہے، اس کے خاتمے کے لیے اس سبجیکٹ کی تلاش کرتا ہے، جس کی حیثیت یک طرفہ اور گروہی نہ ہو۔ اس کی حیثیت آفاقی ہو۔ اس کے مفادات دوسرے طبقات کے مفادات سے متصادم نہ ہوں۔ لوکاش کسی یوٹوپیا میں نہیں رہتا کہ جہاں سے انقلاب کا خواب دیکھا جاتا ہے۔ اگر انقلاب کا خواب دیکھنا یوٹوپیا ہے تو انقلاب کا خواب نہ دیکھنا اس سے بڑی یوٹوپیا میں رہنا ہے۔ جب اجتماعی عمل انقلاب کو ممکن بناتا ہے تو وہ 'دانشور' جو یہ خواب دیکھنا چھوڑ چکے ہوتے ہیں، ان کی یوٹوپیا کا راز آشکار ہو جاتا ہے۔ لوکاش کے نزدیک اجتماعی عمل کے ذریعے انقلاب کا عمل ہی سماج کو اس دلدل سے نکال سکتا ہے، جس میں سرمایہ داری نظام اور اس کے پروردہ بورژوا مفکر اجتماع کو غرق کرنے کے لیے کوشاں رہتے ہیں۔ دریدا کی لاتشکیلی قرأت میں متعین لمحہ 'موجود' نہ ہونا ہر طرح کے سبجیکٹ سے نجات کا نتیجہ ہے۔ 'متعین' کا مطلب ہی یہ ہے کہ 'تخفیف' یا 'معنویت' عمل میں آئی ہے۔ ایک ایسی معنویت جو نہ صرف 'موجود' ہے بلکہ کافی 'عرصے' تک 'موجود' رہ سکتی ہے۔ دریدا کے فلسفہ تحریر میں "Differance" افتراقات کے بعد نہیں بلکہ افتراقات سے قبل ہوتا ہے۔ اس کی اولیت نہ صرف سبجیکٹ بلکہ ہر طرح کی معنویت کے امکان اور عدم امکان کی شرط ہے۔ Differance کا عمل ہی تخفیف، معنویت یا شناخت کے عدم امکان کو ظاہر کرتا ہے۔ سماجی عمل میں شناخت خود کے عمل کے ساتھ ہوتی ہے۔ Differance کے نتیجے میں نقوش جنم لیتے ہیں، جن کی حیثیت حتمی موجودگی کے برعکس محض ان کے افتراق والتوا تک محدود ہوتی ہے۔ یعنی نقش نہ خود موجود ہوتا ہے اور نہ کسی دوسری موجودگی کی شرط ہے، لیکن مارکس کے فیورباخ پر لکھے گئے مقالات میں فلسفہ عمل اور لوکاش کا ان کی روشنی میں فلسفہ عمل کا گہرا جدلیاتی تجزیہ دریدا کی لاتشکیل کی پہنچ سے باہر رہتا ہے۔

لوکاش کے فلسفے میں اس تکثیری سبجیکٹ کو مرکزیت عطا کی جاتی ہے جو معروض سے الگ نہیں ہوتا۔ اسے یہ شعور ہوتا ہے کہ فوری دی گئی 'حقیقت' بُعد کا شکار ہے۔ پیداواری عمل کے دوران دونوں طبقات یعنی پرولتاریہ اور بورژوا کے کردار کا فرق ہی اس عمل کو جنم دیتا ہے جو بُعد میں مبتلا سماج کی تباہی کا باعث بنتا ہے۔ مارکس کی پیروی میں لوکاش لکھتا ہے کہ محنت کش، سماج میں، اسی وقت اپنے کردار کا شعور حاصل کر سکتا ہے جب وہ خود کو ایک جنس (commodity)

کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔جنس کی صورت میں دیکھنے ہی سے محنت کش کے 'سرمائے' کے ساتھ تعلق کی حقیقت واضح ہوتی ہے۔محنت کش کو خود کے 'معروض' ہونے کا ہی شعور حاصل نہیں کرنا، اسے خود کو معروض کے شعور سے بلند کرنا ہے (اس شعور سے بلند کیسے کرنا ہے اس کی وضاحت بعد میں)۔''جب محنت کش خود کو ایک جنس کی حیثیت سے جانتا ہے تو اس کا علم عملی ہوتا ہے۔ کہنے کا مطلب یہ کہ یہ علم معروض کی ساخت کے علم میں معروضی تبدیلی کو جنم دیتا ہے'' (ایضاً ص، ۱۶۹)۔ بورژوا پیداواری عمل پر اپنی حاکمیت مسلط کرتا ہے۔اسے حقیقت اور 'فطری' گردانتے ہوئے اصول وقواعد کی تشکیل کرتا ہے۔اس عمل کے نتیجے میں جنم لینے والے ناگزیر تضادات کو تفکرِ محض سے حل کر کے خود کو پُرسکون محسوس کرتا ہے۔سماج میں اس کا یہ کردار بُعد کو حقیقت تصور کرتا ہے۔بورژوا مفکروں کا طرزِ فکر 'یک طرفہ' اور 'باطل' ہے۔اس کے باوجود یہ تاریخی عمل کا ناگزیر نتیجہ ہے۔فکری سطح پر دونوں طبقات کا کردار کسی حادثے کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ ان کے 'سماجی وجود' کا لازمی اظہار ہوتا ہے۔بورژوا مفکروں کے خیالات میں تجریدیت کا پہلو ضرور موجود ہوتا ہے مگر اس تجریدیت کی جڑیں بُعد کا شکار سماج میں موجود ہوتی ہیں۔پرولتاریہ کا شعور سماج میں اس کے مقرونی وجود کا اظہار ہوتا ہے۔اس کی حیثیت بورژوا عقلیائے ہوئے فلسفے کی طرح اس عمل (Process) میں تشکیل پاتی ہے، جس میں پرولتاریہ کا کردار فیصلہ کن ہوتا ہے۔پرولتاریہ کے شعور کی وسعت اور گہرائی تاریخ کے ایک خاص لمحے کی پیداوار ہوتی ہے۔ایک طرف جہاں بورژوا مفکروں کے لیے فوری حقیقت سے ماخوذ تجریدی ہیئتیں، جنھیں ماورائے تاریخ سبجیکٹ کے سپرد کر دیا جاتا ہے، حتمی حیثیت رکھتی ہیں تو دوسری طرف پرولتاریہ سماجی بُعد کی تہ میں اترتا ہے۔پرولتاریہ تاریخ کا حقیقی سبجیکٹ ہے۔جس کا اظہار کوئی ایسا معمہ نہیں جس کے انکشاف کے لیے ماورائے تاریخ سبجیکٹ کی ضرورت پیش آئے۔''یہ کوئی ایسی چیز نہیں جس کی وضاحت کے لیے فوق تجربی قوت کی مداخلت یا اس میں موجود معنویت کے لیے فوق تجربی اقدار کی ضرورت پڑے۔ (ایضاً ص، ۱۸۵)۔پرولتاری شعور اپنے وجود کے اظہار کے ساتھ ساتھ اس غیر عقلیت کو اجاگر کرتا ہے جو بورژوازی کے عقلیائے ہوئے نظام میں بطورِ اصول وقواعد عمل آرا ہوتی ہے۔بورژوازی کے عقلیائے ہوئے نظام میں ان اصول وقواعد کے اطلاق کے باوجود ان تضادات کی تحلیل نہیں ہو پاتی جو

سماجی بُعد کا حصہ بن جاتے ہیں۔ پیداواری عمل کے اس تضاد کی تحلیل پرولتاریہ کے وجود کے اظہار کی لازمی شرط ہے۔ ''فوری حقیقت'' دونوں طبقات کے لیے ایک جیسی ہی ہوتی ہے، لیکن اس میں پرولتاریہ کے وجود کی نفی کا رجحان غالب رہتا ہے۔ بورژوازی کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ اس سماجی حقیقت کو بنیادی تبدیلی کے عمل سے روکا جائے، جو بُعد کا شکار رہے۔ بورژوازی فلسفے میں حقیقی صورتحال کی تبدیلی کی بجائے ذہن میں تجریدات کا انبار اکٹھا کرلیا جاتا ہے تاکہ تاریخی عمل میں تبدیلی سے متعلق پرولتاریہ کے جدلیاتی کردار کو پیچیدہ بنایا جاسکے۔ پرولتاریہ کو اپنے تاریخی کردار کو عیاں کرنا ہے۔ اسے سماج میں اپنی حیثیت کی شناخت کرنی ہے۔

ہم اس نکتے کا جائزہ لے چکے ہیں کہ مظہر جو بورژوا سوچ کے مطابق اٹل حقیقت ہے وہ تاریخ کے اس سبجیکٹ کے لیے حقیقت نہیں، جو اسے خلق کرتا ہے۔ تاریخ کا سبجیکٹ (پرولتاریہ) اسے اس لیے حقیقت تصور نہیں کرتا، کیونکہ وہ پیداواری عمل میں اپنے مقام اور اس مقام سے متعین ہونے والے اس تاریخی عمل سے آگاہ ہے۔ جس میں سماجی عمل میں اس کے مقام کے تعین کے علاوہ معروضی سماجی عمل کا بحیثیت کل شعور سماج میں بنیادی تبدیلی پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے۔ پرولتاریہ کا شعور حقیقت میں اپنے مقام سے متعین اس مقصد کے حصول کے لیے تھیوری اور عمل کی وحدت کو خلق کرنے کا شعور ہے۔ محض تھیوری کو وضع کرنا کافی نہیں، بلکہ ایسی تھیوری کی تشکیل ضروری ہے جو عمل کے تعین کے لیے معروضی امکانات کو پیشِ نظر رکھے۔ جب ہم شعور کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری فکر پر ''خیال پرستی'' کے سائے منڈلانے لگتے ہیں۔ لوکاش کے ساتھ بھی کچھ اسی طرح کا سلوک روا رکھا گیا تھا۔ فطرت اور سماج میں جدلیاتی اصولوں کے اطلاق کی تفریق اور دونوں میں سبجیکٹ کے متضاد کردار کی وجہ سے لوکاش کی سماجی جدلیات پر تنقید کی گئی۔ حالانکہ لوکاش سماج میں سبجیکٹ کے شعوری کردار کی وضاحت کرتا ہے، جو سماجی عمل میں تبدیلی کے لیے ناگزیر ہے۔ سماج اور فطرت کے درمیان جدلیاتی اصولوں کی تفریق کا مطلب ہی یہ ہے کہ سماج میں سبجیکٹ کا کردار فطرت کی مانند مجہول نہیں بلکہ فاعلانہ ہوتا ہے۔ اس شعور کا تجزیہ میں گزشتہ صفحات پر پیش کرچکا ہوں، جو دوئی کے فلسفے کے تابع ہے، جس میں ہیئت اور ماہیت کی تفریقی حیثیت فوق تجربیت کو پروان چڑھاتی ہے۔ سماجی نقطۂ نظر سے فوق تجربی شعور محدود شعور ہوتا ہے۔ اسی لیے لوکاش

کے مطابق اس کے تاریخی کردار کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ پرولتاریہ کا شعور معروضی صورتحال کا مقرونی شعور ہے۔ سب سے پہلے تو یہ واضح رہنا چاہیے کہ جب ہم لفظ شعور کا استعمال کرتے ہیں تو مارکسی مفہوم میں اس سے کیا مراد ہے؟ ہیگلیائی شعور کو خود میں مضمر حرکت کا شعور ہوتا ہے۔ مارکسی فلسفے میں شعور سے مراد شعور کا اس کے مافیہا سے جدلیاتی تعلق ہے۔ لوکاش کے الفاظ میں ''ایک ماہرِ جدلیات کے لیے شعور کا تعقل (Concept) لازمی طور پر اس کے مافیہا سے ناقابلِ علیحدگی ہے۔ یہ ایک مقرونی تعقل ہے'' (تاریخ اور طبقاتی شعور کا دفاع، ص، ۷۶)۔ یہاں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ شعور کا آغاز پہلے ہوتا ہے اور اس کے بعد مافیہہ کا تعین ہوتا ہے۔ شعور کی بحث تاریخ عمل میں ایک ایسے وقت شروع کی گئی، جب معروضی مافیہا کے دباؤ کے تحت اس کی ضرورت محسوس کی گئی۔ لوکاش کے فلسفے میں مافیہا کی حیثیت حقیقی اور مقرونی ہے۔ شعور کو اس کے مافیہا سے محروم کر کے اس کی وضاحت مارکسی فلسفے میں کوئی معنی نہیں رکھتی۔ خود مارکس ''سیاسی معاشیات کے دیباچے'' میں واضح الفاظ میں یہ بیان کرتا ہے کہ انسان کا سماجی وجود اس کے شعور کا تعین کرتا ہے۔ ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' میں پرولتاریہ کے شعور کا مفہوم پیداواری عمل کے تحت تاریخی عمل کا تقاضا ہے۔ اس لیے شعور کو اس کے مافیہہ سے منقطع کر کے نہیں دیکھا جاسکتا۔ معروضی عمل کا ذہن میں انعکاس اور اس انعکاس کے مقرونی تجزیے کے دوران معروضی عمل میں ان امکانات کا تعین جو طبقاتی جدوجہد کو متعین کرتے ہیں، ان تک شعور کو رسائی حاصل کرنی ہے۔

جیسا کہ میں آغاز میں وضاحت کر چکا ہوں کہ لوکاش کا مقصد سرمایہ داری سماج میں طبقاتی شعور کو عیاں کرنا تھا تا کہ دوسری انٹرنیشنل کی متعین کردہ اس تعیین کا نعم البدل تلاش کر سکے جس کے مطابق پیداواری عمل کے تضادات اس سطح پر پہنچ جاتے ہیں کہ جہاں پر انقلاب برپا ہو جاتا ہے۔ لوکاش کا بنیادی مقصد لینن کے افکار کی روشنی میں ایک ایسے مقام کا تعین کرنا تھا کہ جہاں سے شعوری طبقاتی جدوجہد کے لیے راستہ ہموار ہو سکے۔ پرولتاریہ کو پیداواری عمل میں اپنے مقام کی حقیقت کا شعور ہوتا ہے مگر انقلابی تبدیلی کے لیے اس کا شعور اس سطح کا نہیں ہوتا جو معروضی عمل میں ان امکانات کا تعین کرے جو کشمکش کو جنم دیتے ہیں اور جن کی روشنی میں صحیح 'ایکشن' متعین کیا جاتا ہے۔ پرولتاریہ کو ایک ایسی جدوجہد کا آغاز کرنا ہے جو نہ صرف اس کے مفادات کی روشنی میں متشکل ہو بلکہ یہ دوسرے طبقات کی استحصال و جبر سے نجات کا راستہ بھی

ہموار کرے۔ سماجی ومعاشی عوامل کا تغیر پارٹی کی ضرورت کا متقاضی ہوتا ہے۔ لوکاش کی مذکورہ کتاب گزشتہ مارکسی سیاسی ومعاشی فلسفے سے اس لیے مختلف ہے کہ اس میں محض پیداواری عمل میں محنت کشوں اور سرمایہ داروں کے درمیان تضاد کی اس سطح ہی کو عیاں نہیں کیا گیا، جو پیداواری عمل میں ان کی حیثیت سے متعین ہوتے ہیں، اس کتاب میں سماجی عمل کے تسلسل میں جنم لینے والے بُعد کے اس فلسفے کا تنقیدی جائزہ پیش کیا گیا ہے، جس کا تسلسل سماجی سطح پر ایک ایسی حقیقت کو جنم دیتا ہے جو اس کو خلق کرنے والوں کو بھی فطری دکھائی دیتی ہے۔ فوری دی گئی حقیقت اور ارتباطی حقیقت کے افتراق کا شعور حاصل کرنے کے بعد محنت کشوں کے شعور کی سطح پارٹی کی تشکیل کا تقاضا کرتی ہے۔ لوکاش استحصال سے نجات کے لیے، کمیونسٹ پارٹی کی ضرورت اور پرولتاریہ کے تاریخی کردار میں پارٹی کی اولین حیثیت پر زور دیتا ہے۔ ایسی پارٹی جس کی حیثیت ہراول دستے کی ہوتی ہے، اسے ایک مراعات یافتہ مقام حاصل ہوتا ہے۔ لوکاش واضح کرتا ہے کہ محنت کشوں کے درمیان بھی شعور کی سطحیں ایک جیسی نہیں ہوتیں، بعض کو خود سے ہونے والے استحصال کا جلد علم ہوتا ہے۔ بعض علم ہونے کے باوجود سرمایہ دار سے سمجھوتہ کرنے کو تیار ہوتے ہیں۔ بورژوازی محنت کشوں کو گمراہ کرنے کے لیے اداروں کا استعمال کرتی ہے۔ سماج میں گمراہ کُن تھیوریوں کو پروان چڑھایا جاتا ہے۔ جامعات میں سرمایہ داری نظام کو ابدی نظام کے طور پر پیش کیا جاتا ہے اور متخالف خیالات کو غیر انسانی آئیڈیالوجی کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ بورژوازی یہ کوشش کرتی ہے کہ استحصال زدہ لوگوں کو ان کی حیثیت کا شعور ہونے سے پہلے ہی گمراہ کن خیالات کی لپیٹ میں لے لیا جائے۔ مغرب میں مابعد جدیدیت کی قبولیت، مائکرو اور تکثیریت کے نام پر اس اجتمائیت کے خاتمے کی کوشش ہے، جس کے شعور کے لیے لینن اور لوکاش کوشش کرتے رہے ہیں۔ آج حالات یہ ہیں کہ کلیت، مرکزیت، معنی اور حتیٰ کہ سبجیکٹ کا نام تک لینا ممنوع قرار دے دیا گیا ہے۔ جس پارٹی کا فلسفہ لوکاش پیش کرتا ہے، اس پارٹی کی نوعیت موضوعی ہے، یعنی پارٹی ایک سبجیکٹ کی حیثیت رکھتی ہے۔ جب شعور کی سطح کا ذکر آتا ہے تو اس سے مراد پارٹی کے موضوعی کردار سے ہے، جیسا کہ لوکاش وضاحت کرتا ہے کہ موضوعی شعور جو مقرونی سماجی و سیاسی عمل کے ان تمام حالات پر نظر رکھے ہوئے ہوتا ہے، جیسا کہ لینن! طبقے کے اس تاریخی کردار سے متعلق شعور کی

بیداری موضوعی شعور (پارٹی) کا عمل ہے، لیکن یہاں پر یہ واضح رہے کہ موضوعی شعور خود میں مضمر اس مافیہہ سے محروم نہیں ہوتا، جو سماجی عمل کے حقیقی دباؤ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔اس کا مطلب یہ کہ ایک طرف بورژوازی کے ہتھکنڈے استعمال کرنے کا شعور اور دوسری طرف ان ہتھکنڈوں کے نتیجے میں جنم لینے والے امکانات کی ان سطحوں کا شعور لازمی ہے۔ سماجی بُعد کے تجزیے میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ بورژوا مفکروں کا تضادات میں الجھانا یا اس عمل کی فوق تجربی تفہیم لازمی ہے (یہاں تک کے بُعد کا شکار سماج میں 'لاتشکیل' بھی "Quasi-Transcendental" کی گرفت سے آزاد نہ ہو سکی۔اس بحث کی یہاں ضرورت نہیں کہ "Quasi-Transcendental" بُعد کا شکار ہے یا اس کی تفہیم کے بعد اس سے ماورا ہو چکا ہے)۔اس تناظر میں پارٹی شعور کی بلندی کے لیے بورژوازی کے عمل اور اپنے ردِعمل کو متعین کرتی ہے۔ جہاں لوکاش کے فلسفے میں مارکس کے فلسفہ بیگانگی اور لینن کے پارٹی کے فلسفے کا امتزاج ملتا ہے تو وہاں اس کے فلسفے کا یہی پہلو ہے جہاں سے ناقابلِ تحلیل تضاد ابھرتا ہے۔یہی وہ نکتہ ہے جہاں سے پرولتاریہ کی حقیقی جدوجہد کی ناکامی کے اسباب جنم لیتے ہیں۔لوکاش کو اس کا ذمہ دار ٹھہرانا درست نہیں ہے۔ حقیقی سماجی عمل کی تفہیم اور اس کے نتیجے میں محنت کشوں کے شعور کی سطح کی بلندی کا تعین محض ہیئتی طریقوں سے نہیں کیا جا سکتا۔لوکاش نے ایک سمت ضرور متعین کی ہے مگر اس سمت کو اس طریقے کے تحت نہیں اپنایا جا سکتا، جس کی مخالفت خود لوکاش کرتا رہا ہے۔

عہدِ حاضر کا معروف مارکسی فلسفی Slavoj Zizek اپنے مضمون ''جارج لوکاش لینن ازم کا فلسفی'' میں پارٹی کے کردار کا ''لاتشکیلی'' نقطۂ نظر سے بھی مختصر تجزیہ پیش کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بعض ایسے معروضی حالات پیدا ہوتے ہیں جہاں موضوعیت کا ابھرنا معروضی حالات کے ان "Gaps" کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اس کے ظہور کا تقاضا کرتے ہیں۔زیزک کے تجزیے کو دریدا کی ''لاتشکیل'' کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے۔ دریدا ''پوزیشنز میں کہتا ہے کہ ''لاتشکیل معصوم نہیں، یہ مداخلت کرتی ہے۔'' لیکن اس کی مداخلت مخصوص شرائط کے تحت عمل میں آتی ہے۔ اگر ان شرائط کی تکمیل نہ ہو تو 'مداخلت' ممکن نہیں ہوتی، یعنی فلسفے میں ہیگلیائی "Closure" کا مسئلہ 'مداخلت' کے لیے اس لیے راستہ ہموار کرتا ہے کہ تسلسل کو

جاری رکھا جا سکے۔ لہٰذا اس صورت میں "Closure" شرط ہے۔ پارٹی کا کردار بلاشبہ معروضی امکانات کا تقاضا ہے، مگر موضوعی فیصلے اس فتق کا نتیجہ ہوتے ہیں جس میں موضوعیت جنم لیتی ہے۔ زیزک اپنے مضمون میں لوکاش کے فلسفہ پارٹی کو ۱۹۱۷ء کے فوری بعد کے معروضی حالات کی ضرورت قرار دیتا ہے۔

''تاریخ اور طبقاتی شعور'' کے آخری باب میں پرولتاریہ اور اس کے ساتھ تعلق سے متعلق کمیونسٹ پارٹی کے کردار پر بحث کی گئی ہے۔ اس باب میں لوکاش کا نقطۂ نظر اتنا واضح نہیں ہے، جتنا کہ دوسرے ابواب میں نظر آتا ہے۔ اس باب میں انقلابی تبدیلی کے لیے لوکاش کمیونسٹ پارٹی کے اس کردار کی وضاحت کرتا ہے جو اسے پرولتاریہ کے محدود شعور سے بلند کرتا ہے۔ لوکاش کے نزدیک ''کمیونسٹ پارٹی ایک خود مختار تنظیم کے طور پر وجود رکھتی ہے تا کہ پرولتاریہ اس میں اپنے طبقاتی شعور کو دیکھ سکیں'' (تاریخ اور طبقاتی شعور، ص، ۳۲۶)۔ ایسا نہیں کہ کمیونسٹ پارٹی پرولتاریہ سے رابطے منقطع کر لیتی ہے، بلکہ اسے پرولتاریہ کے مفادات ہی کو پیشِ نظر رکھنا ہوتا ہے۔ پارٹی کے اس تاریخی کردار کے پیشِ نظر جس کے تحت پارٹی کئی بار پرولتاریہ کو دھوکہ دے کر ان کی حقیقی جدوجہد پر پانی پھیرتی رہی ہے۔ لوکاش کا فلسفہ پارٹی بھی تنقید کی زد میں رہا ہے۔ لوکاش یہ واضح کرتا ہے کہ پارٹی کا وجود پرولتاریہ کے شعوری مافیہا سے الگ نہیں ہے۔ پارٹی کی ضرورت خود ان معروضی امکانات سے جنم لیتی ہے، جو پرولتاریہ کے شعور سے الگ نہیں ہیں، لیکن اس کے باوجود پارٹی کے اس تاریخی کردار کو ہدفِ تنقید بنانا پڑتا ہے، جس کا مافیہا خود لوکاش کے فلسفے میں موجود رہا ہے۔ اس تنقید کا مطلب پرولتاریہ کی جدوجہد میں پارٹی کے کردار کی اہمیت سے انکار کرنا نہیں ہے بلکہ اس شفاف کردار کے تجزیے کا تقاضا کرنا ہے جس کی درستگی تاریخی ارتقا کے لیے ضروری ہے۔ روسی انقلابی عمل میں پارٹی پرولتاریہ سے ارتباط اور معروضی تقاضوں سے ہم آہنگی کے حوالے سے لینن کی پارٹی کے کردار کو شک کی نظر سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ طبقاتی جدوجہد اور اس شعوری سطح کی ضرورت جو انقلاب کا امکان پیدا کرتی ''ہیگلیائی سپرٹ'' کے دنیاوی سفر کے مماثل نہیں، حقیقی انقلابی عمل کے لیے ایک ناگزیر عمل تھا۔ بعد ازاں پارٹی نے کیا شکل اختیار کی، اس کا تجزیہ بعد کی صورتحال اور حالات کے پیشِ نظر ہی کیا جا سکتا ہے۔ اس عمل کو صرف بالشویک پارٹی تک ہی محدود کیوں رکھا

جائے؟ کسی بھی معاشرے میں انقلابی عمل کی ضرورت اور اس کی تکمیل پرولتاریہ اور پارٹی کی جدوجہد کے تحت ہی ممکن ہوتی ہے۔اس کے بعد اس کا کردار تاریخی عمل کو آگے بڑھانے کی بجائے، اس کے راستے میں رکاوٹ بن جاتا ہے۔اس حوالے سے تاریخ میں مختلف مذاہب کے آغاز اور ان کے انجام کے حوالے سے بھی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔مثال کے طور پر عہدِ حاضر کی بورژوا لبرل جمہوریت ترقی کی راہ میں رکاوٹ بن چکی ہے، لیکن اس کے باوجود تاریخی عمل کو آگے لے جانے میں اس نے جو کردار ادا کیا ہے اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔'کمیونزم' کے انہدام کے بعد اس کا وجود سیاسی لازمیت کا نتیجہ تھا، لیکن آج انسانیت کو تباہی سے بچانے کے لیے سرمایہ داری جمہوریت کا مٹ جانا ناگزیر ہو چکا ہے۔اگر ایسا نہیں ہوتا تو قتل وغارت، ظلم و تشدد، استحصال جو اس کے اہم وصف ہیں، ان کا تسلسل ہر صورت برقرار رہے گا۔مغربی سامراج کے یہ حیوانی اعمال اس بُعد سے جنم لے رہے ہیں، جس کے خلاف لوکاش نبرد آزما رہا ہے۔لوکاش کے انقلابی اور علمیاتی پروجیکٹ میں انسان کی حیثیت مرکزی تھی۔سماج کو انسانی تخلیق گردان کر اسے انسان کے لیے ایک بہتر شکل میں وجود میں لانا اس کے فلسفۂ بُعد کا بنیادی وصف ہے۔آج سامراج کے غلام مفکروں کی اخلاقی بنیادوں پر ان حیوانی اعمال سے نجات پانے کی کوشش ایک بُعد یا یہ ہوا عمل ہے۔ایک ایسا عمل جس سے، اخلاقیات کی آڑ میں، ہر طرح کی بداخلاقی جنم لیتی ہے۔لوکاش کی فلسفہ علم وعمل کے مابین امتزاج کی ایسی کوشش کہ انقلابی عمل ایک بہتر سماج کی تخلیق کر سکے، کامیاب ثابت نہیں ہوئی۔لیکن یہ لوکاش کے فلسفے کی ناکامی نہیں ہے۔کسی فلسفی کے فلسفے کی عدم تکمیل جدلیاتی فلسفے کی ناکامی نہیں، جدلیاتی فلسفے کی ناکامی اس وقت ہو سکتی ہے جب جدلیات کی جانب مارکسی مفکروں کے رویے میں مابعد الطبیعاتی اذعانیت در آئے، جب چند گنے ہوئے اصولوں کی بنیاد پر مارکسی فلسفے کی ہر عہد میں تعبیر کرنے کی کوشش کی جائے۔لینن نے حقیقی سماجی عمل کو تھیوری سے زیادہ متحرک قرار دیا تھا۔جدلیات کا کام اس سماجی عمل سے ہم آہنگ ہونا ہے، نہ کہ کڑے اصولوں کی بنیاد پر سماجی عمل کو خود سے ہم آہنگ کرنا ہے۔قطع نظر اس سے کہ لوکاش نے مارکسزم کو محض ایک طریقۂ کار قرار دیا تھا، جو درست نہیں ہے۔مارکسی طریقۂ کار کہیں خلا میں جنم نہیں لیتا جسے جب چاہے اختیار کر لیا جائے۔اس کا گہرا تعلق سماج کی متضاد قوتوں سے ہوتا ہے، جن کی بنیاد ایک مخصوص پیداواری

نظام اور اس پر استوار ہوئی بالائی ساخت پر ہوتی ہے۔ جونہی ''بنیاد'' اور ''بالائی ساخت'' میں تبدیلی واقع ہوتی ہے، اس طریقۂ کار کی حقانیت پر بھی گمان ہونے لگتا ہے۔ مارکسزم کو مافیہا سے عاری ایک طریقۂ کار تصور کرنا درست نہیں ہے، طریقۂ کار کی اس تجریدی شکل کا مطلب ہیئتِ محض کی نمائندگی کرنا ہے۔ ہیئتِ محض کا یہ عمل کہیں نہ کہیں اس ماورائیت سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے، جس کی لاتشکیل خود جدلیات کا خاصہ ہے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ تھیوری اور عمل کی جدلیات میں اس ''فوری دی گئی حقیقت'' کے متصورہ پہلو کو چیلنج کرنا ہے، جو دوئی کے فلسفے کی بنیاد ہے جہاں پر تفکر کرنے والا قبل از ارتباط خود کو خارجی دنیا سے الگ فرض کر لیتا ہے، اور اس کے بعد اسے جاننے کی سعی کرتا ہے۔ فوری دی گئی حقیقت کے بارے میں یہ تنقید خود طریقۂ کار کی بدیہی حیثیت پر بھی لاگو ہوتی ہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ طریقۂ کار کو قبل از ارتباط تصور کر لیا جائے؟ طریقۂ کار کا اس طریقے سے متصور کیا جانا ایک بار پھر اس دوئی کے فلسفے کی جانب لے جائے گا، جس کا انہدام لوکاش کی کتاب کا سب سے بڑا مقصد ہے۔ ارتباط کا عمل متصورہ نہیں، نہ ہی اسے کسی مخصوص جدلیات کے سپرد ہی کیا جا سکتا ہے۔ ارتباط کے عمل سے جدلیات کے اصول متعین ہوئے اور نئی حقیقت سے نبرد آزما ہونے کا راستہ ہموار ہو سکتا ہے۔ جمود مابعد الطبیعات کا خاصہ ہے، حرکت جدلیات کی خصوصیات ہے۔ اس اصول کو محض تھیوری کی حد تک قبول نہیں کیا جا سکتا۔ حقیقی سماجی عمل میں پرولتاریہ کے کردار کا سوال بھی مختلف طبقات کی سماجی حالت کے اندر ان کے فعال یا غیر فعال ہونے کے عمل کی مختلف سطحوں سے جڑا ہوا ہے۔

لوکاش کی تھیوری اور عمل کی جدلیات میں فطرت کے عمل کے انسانی سماج پر ان اثرات کا فقدان ہے جن کا کردار مادی جدلیات سے ہم آہنگ ہونے کے لیے ضروری ہے۔ موضوعی شعور کی اس انداز میں خود مختارانہ حیثیت اسے کسی حد تک خیالی فلسفے کے احاطے میں لے آتی ہے۔ لوکاش کی فلسفیانہ تنقید میں سماج اور تاریخی عمل کا کردار فیصلہ کن ہے۔ تاریخ کے سبجیکٹ کو اپنے وجود کا شعور ہونا، مخصوص پیداواری ہیئتوں سے تجرید کیے ہوئے اصولوں کا ماحصل ہے۔ سماج کے اندر ان سطحوں کے تجزیے سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارے متعین عمل ہی سے ان بنیادی تضادات کی تحلیل ممکن ہے جن کا آغاز میں ذکر کیا تھا۔ یہ واحد راستہ ہے جس میں نوعِ انسانی کی بقا کا امکان ہے۔ اگر ایسا نہ ہو سکا تو سامراج کی برپا کی گئی دہشت گردی نوعِ انسانی کا مقدر بنی رہے گی۔

حوالہ جات

ایمانوئیل، کانٹ۔تنقیدِ عقلِ محض، مترجم، ڈاکٹر سید عابد حسین۔کراچی: سٹی بک پوائنٹ، ۲۰۰۵۔

فلاطینوس۔مراقبہ ذات۔تالیف وترجمہ، عسکری، سید حسن۔برطانیہ: سیون مرکز یمی سرکل، ۱۹۹۳۔

مارکس، کارل۔داس کیپیٹل۔لاہور: دارالشعور، ۲۰۰۶۔

REFERENCES

Adorno, Theodore. Minima Moralia. London: Verso, 2005.

Adorno, Theodore and Horkheimer, Max. Dialectic of Enlightenment. Stanford: Stanford University Press. 2002.

Adorno, Theodore. The Culture Industry. London: Routledge, 2001.

Adorno, Theodore. Negative Dialectics. New York: Continuum, 1994.

Althusser, Louis. Lenin and Philosophy. London: NLB, 1977.

Bordwell, David and Carrol, Noel ed. Post-Theory. USA: University of Wisconsin Press, 1996.

Critchley, Simon. The Ethics of Deconstruction. Oxford: Blackwell, 1992.

Corredor, Eva. Lukacs After Communism. USA: Duke University Press, 1997.

Derrida, Jacques. Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs, trans. David B. Allison and Newton Garver, Evanston:Northwestern University Press, 1973.

Derrida, Jacques. Writing and Difference, trans. Alan Bass, London: Routledge, 1978-2001.

Derrida, Jacque. The Ear of the Other, trans, Peggy Kamuf. New York: Schocken Books, 1985.

Derrida, Jacques. Positions. trans. Alan Bass. London: The Athlone Press, 1987.

Derrida, Jacques. Eating Well in E. Cadava et al (ed.), Who Comes After the Subject. London: Routledge, 1991.

Derrida, Jacque. Specters of Marx. New York: Routledge, 1994.

Derrida, Jacques. Of Grammatology, trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997.

Derrida, Jacque et al. Ghostly Demarcations. New York: Verso, 1999.

Derrida, Jacques. Dissemination. London: Continumm, 2004.

De Saussure. Ferdinand. Course in General Linguistics. trans, Roy Harris, London: Duckworth, 1983.

Eagleton, Terry. After Theory. London: Penguin, 2004.

Engels, Fredrick. Anti Duhring. Moscow: Progress Publisher, 1974.

Engels, Fredrick. Ludwig Feuerbach And The End Of Classical German Philosophy. Peking: Foreign Languages Press, 1976.

Feenberg, Andrew. Lukacs Marx and The Source of Critical Theory. New York: Oxford University Press, 1986.

Foucault, Michel. The Archeology of Knowledge. London and New York: Routledge, 2002

Foucault, Michel, The Order of Things. United Kingdom: Routledge, 1989.

Foucault, Michel. Discipline and Punish. London: Penguin, 1977.

Gluck, Mary. Georg Lukacs And His Generation 1900-1918. USA: Harvard University Press, 1991.

Goldmann, Lucien. Lukacs and Heidegger. London: Routledge, 1977.

Habermas, Jurgen. The Philosophical Discourse Of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1987.

Habermas, Jurgen. Work and Weltanschauung: The

Harris, Wendell. Beyond Post-structuralism. USA: Pennsylvania, 1996-2004.

Hegel, George. The Phenomenology of Spirit. London: Oxford

University Press, 1977.

Hegel, George. . Logic. trans, William Wallace. Oxford: The Clarendon Press, 1892.

Heidegger, Martin. Being and Time. trans, J Macquarrie and E Robinson. Oxford: Oxford University Press, 1962.

Heidegger, Martin. Identity and Difference. trans. J. Sambaing (New York: Harper and Row. 1969.

Heidegger Controversy from a German Perspective, in Heidegger: A Critical Reader, ed. Hubert L. Oxford: Blackwell, 1992.

Husserl, Edmund. Phenomenology of Internal Time Consciousness. USA: Indiana University Press. 1964.

Jameson, Fredric. Late Marxism: Adorno: Or, The Persistence of the Dialectic, London: Verso, 2007.

Kadarkay, Arpad. ed, The Lukacs Reader. Oxford: Blackwell, 1995.

Kant, Immanuel. Critique of Pure Reasons. London: Everyman, 1991.

Kant, Immanuel. Lectures on Philosophical Theology. Ithaca: Cornwell University Press, 1978.

Kierkegard, Soren. The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening. Vol. 9. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Lehman, David. Signs of the Times: Deconstruction and the Fall of De Man. London: Andre Deutch, 1991.

Lenin, Vladimir. Marx, Engels, Marxism. Moscow: Progress Publishers, 1970.

Lenin, Vladimir. Collected Works Volume 38. London: Lawrence & Wishart, 1976.

Lenin, Vladimir. Materialism and Empirio-Criticism. Peking: Foreign Language Press, 1972.

Levinas, Immanuel. Totality and Infinity. Pennsylvania: Duquesne University Press, 1969.

Lukacs, Georg. Talism and Dialectics. London: Verso, 2000.

Lukacs, Georg. The Ontology of Social Being: Hegel. London: The Merlin Press, 1978.

Lukacs, Georg. Lenin. London: New Left Books, 1977.

Lukacs,Georg. History and Class Consciousness. trans, Rodney Livingstone. London: The Merlin Press, 1971.

Lyotard, Jean-Francois. The Postmodern Condition: A Report On Knowledge. U. S. A: The University Press of Minnesota, 1984.

Marcuse, Herbert. One Dimensional Man, USA: Beacon Press, 1964.

Marx, Karl and Engels, Fredrick. The Communist Manifesto. Oxford: The Oxford University Press, 1998.

Marx, Kark and Engels, Fredrick. The German Ideology. London: Lawrence and Wishart, 1974.

Marx, Karl. The Economic & Manuscripts of 1844. U. S. A: International Publishers, 1964-2001.

Marx, Karl. A Contribution to the Critique of Political Economy. New York: Lawrence and Wishart, 1971.

Marx, Karl. Capital Vol One. London: Penguin, 1976.

Marino, Gordon. ed. Basic Writings of Existentialism. United States: Modern Library, 2004.

Norris, Christopher. Derrida. London: Fontana, 1987.

O Brien, Elmer. Trans, The Essential Plotinus. USA: Hackett Publishing Company, 1964.

Nietzsche, Friedrich. Beyond Good and Evil. New York: Dover, 1997.

Nietzsche, Friedrich. The Birth of Tragedy. USA: Dover, 1995.

Schacht, Richard. ed. Nietzsche. America: Princeton Hall, 1993.

Schnadelbach, Herbert. Philosophy in Germany 1831-1933. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Spinoza, Baruch. Ethics in The Collected Works of Spinoza, ed and trans, Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Tavern, Dick. The March of Unreason. Oxford: Oxford University Press, 2005.

عمران شاہد بھنڈر پاکستان کے ضلع گوجرانوالہ میں واقع ایک گاؤں اُروپ میں پیدا ہوئے۔ گزشتہ بارہ برس سے برطانیہ میں مقیم ہیں۔ ۲۰۰۵ میں برمنگھم سٹی یونیورسٹی سے بین الاقوامی صحافت میں ایم اے کی ڈگری حاصل کی اور ۲۰۰۷ میں فلسفہ انگریزی ادب میں ایم کیا۔
۲۰۰۹ میں سولی ہل کالج سے ایجوکیشن میں سرٹیفکیٹ حاصل کرنے کے بعد برطانیہ میں ہی شعبۂ تعلیم سے وابستہ ہو گئے۔ مغربی فلسفہ، مارکسزم اور مابعد جدیدیت ان کے خاص موضوعات ہیں۔ اس حوالے سے ان کے کئی مضامین بین الاقوامی رسائل میں شائع ہو چکے ہیں۔

یہ کتاب صرف سرمایہ داری سماج کے تضادات کا ہی تجزیہ پیش نہیں کرتی، مادی فلسفے کے تحت مادی فلسفے کا احتساب بھی کرتی ہے۔ جدلیاتی فلسفے کے ان گہرے قضایا کی بنیاد پر ان عوامل کا کھوج لگاتی ہے جن کی وجہ سے انسان سماجی ارتقا کے راستے میں رکاوٹ بن جاتا ہے۔ فلسفے کے اندر پائے جانے والے وہ سقم جو اس کی مکمل تجریدی شکل سے ارتقا پاتے ہیں جن کے نتیجے میں نوعِ انسانی تصادم میں پناہ تلاش کرتی ہے، یہ ان عوامل اور وجوہات کا گہرا تجزیہ پیش کرتی ہے۔ عمران شاہد بھنڈر کی یہ کتاب قدامت پسندی کی آہنی قیود میں جکڑے ہوئے اذہان کو گہرے فلسفیانہ تجزیات کی بناء پر کھولنے کا فریضہ سرانجام دے گی۔

پروفیسر جاوید احسان ([illegible]) [illegible] آف آرٹس انگلینڈ

مذہب اور دہشت گردی کے تعلق کے حوالے سے بہت سی تعبیریں سامنے آ چکی ہیں۔ بیشتر تعبیروں میں محض ظاہری مذہبی احکامات کو سامنے رکھ کر ہی احکامات جاری کیے جاتے ہیں، لیکن اس مسئلے کو اس قدر سطحی انداز میں نہیں دیکھا جا سکتا، حقیقت تو یہ ہے کہ مذہب فلسفیانہ ہو چکا ہے۔ مذہب اور دہشت گردی کے درمیان تعلق کی نوعیت کو دریافت کرنے کے لیے ان فلسفیانہ مقولات کی نوعیت دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی جاتی جو فلسفے کے اندر مذہب کی حیثیت رکھتے ہیں، جہاں مذہب اپنی انتہائی شکل میں فلسفے سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ عہدِ حاضر کی دہشت گردی مذہبی بنیاد پرستوں سے زیادہ فلسفے کے بنیاد پرست مقولات سے جنم لے رہی ہے۔ جدید فلسفے میں مذہب خود "عقلِ محض" کی احتیاج بن کر سامنے آتا ہے۔ عقل اپنی ہی تحدید کی بنیاد پر 'ایمان' کا راستہ کھلا رہنے دیتی ہے۔ لہٰذا جدید فلسفے میں ایمان خود عقل کے مقولے کے طور پر اپنی جگہ بناتا ہے۔ ایمان کی یہ شکل اخلاقی نوعیت کی ہے تاہم عقلی احتیاج سے جنم لینے والی یہ احتیاج مقولات کی تشکیل بدیہی سطح پر کرتی ہے۔ بدیہیت کی یہ شکل معروضی سطح پر جنم لینے والے ان متضاد اور متعدد عناصر کی جبراً تخفیف کرتی ہے، جن کا معروضایا جانا خود عقلیت کی وسعت کے لیے لازمی ہے۔ پہلے عقلیت اور معروضیت کے مابین تفریق قائم ہوتی ہے، معروضیت کی عدم تخفیف اور عقلیت کی لازمیت ایک تضاد کو جنم دیتی ہے جو عقلیت کی پہنچ سے ماورا رہتا ہے۔ بعد ازاں معروضائی ہوئی عقلیت اس تحدید کو توڑتی ہے جو اس نے خود پر مسلط کر رکھی ہوتی ہے۔ عقلیت کے حقیقی سطح پر معروضائے جانے کا یہ عمل اپنے ہی مقولات پر انحصار کرتا ہے، اسی "مطلق" کی جانب پلٹتا ہے جہاں سے پہلے احکامات صادر ہوتے تھے۔ متصورہ فوق تجربیت حقیقی تضادات کو دبا کر انھیں مزید ابھارتی ہے۔ عقل کی اپنے ہی وضع کردہ مقولات سے قائم ہوئی تحدید اور عقل کے مختتم عمل سے تضادات کا قضیہ حل نہیں ہوتا۔ معروضی عمل پر عقل کی جبری قدغن وحشت و بربریت کو جنم دیتی ہے۔ لہٰذا دہشت و بربریت کو عقلی و فکری فلسفوں کے مقولات میں رونما ہونے والے فتق کا معروضی انداز میں تجزیہ کر کے ہی ان عوامل تک پہنچا جا سکتا ہے، جہاں سے دہشت و بربریت کا قضیہ پھوٹتا ہے۔ فلسفیانہ سطح پر ہمیں عقلیت کی تحدید اور اس میں مضمر لامحدود کی احتیاج کے درمیان اس تضاد اور تخالف کو دیکھنا ہے جو عقلیت کے مقولے پر قائم ہے۔ اس پس منظر میں فلسفہ دہشت گردی میں ملوث ہے۔

عمران شاہد بھنڈر